

Liberalismo à Brasileira:

**Um Estudo Sociológico Sobre a Genealogia do Tipo de Cidadão
Brasileiro (1822-1891)**

Jean Carlos Håndlykken-Luz

Dissertação de Mestrado em Sociologia

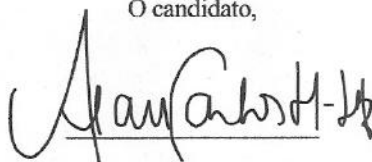
Especialidade em Políticas Públicas e Desigualdades Sociais

Orientador: Prof. Doutor Rui Santos

Setembro de 2019

Declaro que esta Dissertação é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,



Lisboa, 12 de Setembro de 2019

Declaro que esta Dissertação se encontra em condições de ser apreciado pelo júri a designar.

O(A) orientador(a),



Lisboa, 12 de Setembro de 2019



**AUTORIZAÇÃO PARA ARQUIVO DE DISSERTAÇÃO
NO REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DA UNL**

O arquivo no Repositório Institucional da UNL é de carácter obrigatório e contempla o texto integral

Nome: Jean Carlos Håndlykken-Luz

Correio electrónico: jeancarlosiluz@hotmail.com Telefone: 0047 46353399

Bilhete de Identidade / Passaporte: 32236755 Norway

Título da Dissertação: Liberalismo à Brasileira: Um Estudo Genealógico do Tipo de Cidadão Brasileiro (1822-1891)

Orientador (es): Rui Santos

Ano de Conclusão: 2019

Designação do Mestrado ou do Ramo de Conhecimento do Doutoramento:

Mestrado em Sociologia, especialização em Políticas Públicas e Desigualdades Sociais

Sem prejuízo dos direitos de autor relativos à minha dissertação e o direito de a usar em trabalhos futuros (como artigos ou livros), declaro que:

- Entrego a dissertação, que corresponde à aprovada pelo júri, constituído pela Unidade Orgânica da Universidade Nova de Lisboa onde realizei os estudos.
- Concedo à Universidade Nova de Lisboa e aos seus agentes, através do seu repositório institucional, uma licença não-exclusiva para arquivar e tornar acessível, nas condições abaixo indicadas, a minha dissertação em suporte digital.
- Autorizo a Universidade Nova de Lisboa a digitalizar o exemplar da minha dissertação, que remeto em anexo, ou o exemplar que possui nas suas bibliotecas.
- Autorizo a Universidade Nova de Lisboa a arquivar sem alterar o seu conteúdo mais de uma cópia da dissertação e a efectuar a sua conversão para qualquer formato de ficheiro, meio ou suporte, para efeitos de preservação e acesso.

Mais declaro que a minha dissertação poderá ser **disponibilizada** no Repositório Institucional da Universidade Nova de Lisboa na seguinte modalidade:

☒ Disponibilização **imediata** do conjunto do trabalho para acesso mundial

Disponibilização com **acesso restrito**:

☐ a. Disponibilização parcial do trabalho (resumo) com o seguinte período de embargo:

1 ano - ☐ 2 anos - ☐ 3 anos - ☐

sendo que, após o tempo assinalado, autorizo o acesso mundial.

☐ b. Disponibilização imediata do conjunto do trabalho para acesso exclusivo na UNL

1 ano - ☐ 2 anos - ☐ 3 anos - ☐

sendo que, após o tempo assinalado, autorizo o acesso mundial.

Data: 12/09/2019

Assinatura: 

Dedicatória

Duas pessoas importantes em minha vida: Geralda (mãe) e a Åsne (esposa). Dedico igualmente a uma terceira pessoa em período de gestação: Gaius, o meu filho. Ele será o meu presente de aniversário em janeiro. O sol dele nasce assim como o do da minha amada mãe começa de se pôr, atraído pelo mal de Alzheimer. Este é o processo da vida, nascer e morrer, mas entre o nascer e o pôr do sol há esta imanência que é “eterna” enquanto *dura*. A memória, o tempo e os seres sociais constituídos na duração desta “eternidade”; um lapso de tempo. É *isto* a finitude. Alguns indivíduos (e individualidades nacionais) permitem-se a reflexiva história social sobre as possibilidades das suas existências, e da transformação das suas existências. Dedico também este mestrado à Independência do Brasil, com os seus 197 anos de existência, neste mês de setembro de 2019.

Agradeço ao meu orientador Rui Santos pela orientação, e paciência.

Resumo

Liberalismo à Brasileira: Um Estudo Sociológico Sobre a Genealogia do Tipo de Cidadão Brasileiro (1822-1891) é uma dissertação de mestrado em Sociologia a realizar um balanço crítico sobre a agenda do liberalismo brasileiro, a sua relação com a independência do Brasil e a escravidão, assim como a atuação do Estado brasileiro na promoção e difusão da cidadania formal durante o século XIX, e a omissão deste Estado em relação à cidadania substantiva. Problematisa-se nesta dissertação tanto a independência do Brasil, quanto o liberalismo brasileiro como uma revolução a construir um Estado democrático e de direito em paridade com as demais formações liberais internacionais, mas que permanece com práticas de gestão colonial em relação à sua gente. Desconstrói-se nesta dissertação a “ideologia do atraso” dos países em desenvolvimento, para encontrar a emergência dos cidadãos insurgentes enquanto práticas de liberdade e igualdade.

Palavras-chave: liberalismo brasileiro, cidadania, igualdade social, controle social, ancestralidade, escravidão, democracia.

Abstract

The Brazilian way of Liberalism: A Sociological Study on the Genealogy of the Brazilian Citizen Type (1822-1891) is a master's thesis in Sociology that critically reviews the agenda of Brazilian liberalism, its relationship with Brazilian independence and slavery, as well as the Brazilian State's promotion and diffusion of formal citizenship during the nineteenth century. Moreover, the State has omitted and neglected to provide substantive citizenship. This thesis discusses both the independence of Brazil and the *Brazilian way of liberalism* as a revolution building a democratic State and nation of law in parity with other international liberal formations, but which remains with colonial practices of governance of the population. This study provides a deconstruction of the “ideology of backwardness” in developing countries, thereby exploring the emergence of insurgent citizens related to practices of freedom and equality.

Keywords: Brazilian Liberalism, citizenship, social equality, social control, ancestry, slavery, democracy.

ÍNDICE

Introdução: Uma Verdadeira Democracia Racial Por Vir	1
Capítulo 1 – Referencial Teórico e Metodológico: o Programa de Pesquisa Weberiano e o Possível Diálogo com Foucault	5
<i>O Relacionismo Metodológico</i>	7
<i>Micro-micro ou o problema da decisão</i>	8
<i>Macro-micro ou o problema da definição da situação</i>	10
<i>Micro-macro ou o problema da transformação</i>	10
<i>Em direção a Foucault: Subjetivação e gestão racional do capital e das gentes</i>	12
Capítulo 2 – O Destino de Uma Moldura Biopolítica: A Herança do Império Português	21
<i>Um conceito de biopolítica</i>	22
<i>Do que foi central para os Impérios do Brasil e de Portugal a partir de 1822</i>	28
<i>Bens, distribuição de bens, seleção social e produção de hierarquia</i>	36
Capítulo 3 – Liberalismo à Brasileira: O “Primeiro Liberalismo”. Um Programa Cultural de Civilidade para o Brasil	44
<i>Liberalismo à brasileira, hoje</i>	48
<i>A gênese revolucionária</i>	50
<i>Liberalismo à brasileira: O escravo como não dito</i>	56
Capítulo 4 – Do “Novo” Liberalismo à República: Uma Cidadania a Ampliar	63
<i>O liberalismo brasileiro em perspectiva comparada</i>	70
<i>A Abolição e a República</i>	76
<i>Uma discussão de hoje</i>	79
Conclusão: Um novo Programa para uma Sociologia Histórica do Império Português	85
Referências	92

Introdução: Uma Verdadeira Democracia Racial Por Vir

Liberalismo à Brasileira: Um Estudo Sociológico Sobre a Genealogia do Tipo de Cidadão Brasileiro (1822-1891) é o título desta dissertação de mestrado em Sociologia, com especialização em Políticas Públicas e Desigualdades Sociais.

Investigamos o liberalismo brasileiro como uma revolução. E relacionamos esta revolução com a produção da cidadania, isto é, o que o Estado *faz* para produzir a cidadania formal e o que o Estado *deixa de fazer* para promover a equidade social. A partir do que o Estado faz e deixa de fazer é que se avalia, na nossa proposta de análise, o *modus operandi* do Estado na produção e reprodução da desigualdade social. Definimos como liberalismo à brasileira o peculiar modo de produzir e reproduzir a desigualdade social, a partir de um objeto de centralidade deste liberalismo.

A era das revoluções liberais trouxe-nos o tempo das nações. Toda nação tem o seu mito fundador. Qual o papel social do mito, e qual o mito da nação brasileira? O *mythos* é um discurso a criar o cimento social a vincular pessoas, segundo a fabricação de um sentimento de *pertença* ou *origem em comum*. Foi assim lá na Antiguidade Clássica com Homero para os Gregos, Virgílio para os Romanos, *Os Lusíadas* para os Portugueses na era das navegações, e, *Casa-Grande & Senzala* para os Brasileiros como uma resposta para o momento do “racismo científico” a pejar os povos cuja origem fosse a miscigenação (impureza étnica).

O *mythos*, na qualidade de um significante, mesmo quando morto, deixa a sua marca na produção dos sujeitos socializados pela força moldadora daquele discurso. Assumimos como ponto de partida que a identidade nacional brasileira, o que fez do Brasil, Brasil, as práticas de liberdade e igualdade sociais brasileiras, a orientação moral das condutas brasileiras ao longo da construção e expansão da cidadania no Brasil, são filhas do seu *mythos* fundador. O Patriarca da Independência do Brasil, José Bonifácio, foi o recodificador da miscigenação existente no Brasil colonial como projeto de cidadania pregressa (orientação em relação ao futuro calcada em um passado imaginado) no Império do Brasil, e esta miscigenação sofreu mais uma recodificação na República quando o “Homero” brasileiro, Gilberto Freyre, apresenta a sua “nova” imagem do Brasil para os brasileiros e o mundo. Se os Gregos tiveram os seus aqueus, cretenses e dóricos na base do seu devir, os Romanos os etruscos, então, os Brasileiros têm os portugueses, os indígenas e os africanos a consolidar a comunhão das raças da nação paradigma da democracia racial – o luso-tropicalismo – para o mundo. Esta, não obstante todas as duras críticas que recebeu ao longo do século XX, ainda é

uma autoimagem orgulhosa dos brasileiros. Mas aquela comunhão das raças é hierárquica, seletivista e silenciadora do modo como os cidadãos brasileiros são controlados na produção da mobilidade social e espacial, segundo a ancestralidade. Aquela comunhão das raças é racializadora dos corpos. A democracia racial *racializa* os corpos para controlar a distribuição dos sujeitos racializados no espaço social brasileiro.

O recorte temporal do nosso trabalho estende-se de 1822, ano da Independência do Brasil, e optamos por estender a temporalidade até 1891, posto que a Constituição Liberal do Império do Brasil de 1824 vigorou até este ano, após a Abolição em 1888 e a instauração da República em 1889. As nossas fontes de pesquisa são secundárias: aportes historiográficos e sociológicos da literatura especializada, e consulta de arquivos de sites de internet como a Constituição de 1824, entrevistas, jornais e vídeos.

Fizemos uma problematização sociogenética sobre a sociedade brasileira de maneira a estabelecer um programa de pesquisa original para balizar projetos futuros. Em síntese, problematizamos nesta dissertação uma futura pesquisa empírica pelo método hermenêutico, a efetuar um trabalho de meta-análise crítica das teses e debates historiográficos, teóricos e políticos sobre a formação da sociedade e dos atores brasileiros.

No capítulo 1 apresentamos a proposta do referencial teórico e metodológico do *Programa de Pesquisa Weberiano*, proposto pelo sociólogo alemão Wolfgang Schluchter, em diálogo com Foucault. Procuraremos demonstrar que aquele projeto de reconstrução epistemológica da teoria sociológica de Weber é compatível com a história da subjetividade, dos processos de subjetivação, a relação entre sujeito e verdade e as biopolíticas de Foucault.

No capítulo 2 tratamos da herança biopolítica do Império Português, e dos objetos de centralidades dos liberalismos do Brasil e de Portugal, isto é, a partir daquilo que diferem como que se desenvolvem de maneira análoga, isto é, do ponto de vista da moldura biopolítica como que aqueles dois liberalismos se assemelham.

O capítulo 3 dá a nossa interpretação do liberalismo brasileiro como uma revolução e o seu programa cultural, e a partir do seu objeto de centralidade – a omissão formal da escravidão real –, como ele gere e seleciona a cidadania. Comparamos as cidadanias formais do Brasil com a francesa e a americana para melhor singularizar a revolução brasileira da cidadania no contexto do século XIX.

O capítulo 4 trata da chegada da República e dos desafios que terá pela frente, assim como do conceito de *acontecimento da colonização* como um deslocamento da dicotomia do

sentido da colonização, se o sentido da colonização é econômico ou político, para o acontecimento como “atualidade”.

E, por fim, na conclusão, fazemos algumas observações sobre os possíveis desdobramentos desta pesquisa tanto em relação ao Brasil, quanto a Portugal e perspectivas de estudos comparativos com outros Estados.

Temos a *crença* de que uma verdadeira democracia racial será fundada *apenas* quando o monopólio dos bens for quebrado no Brasil. E partir daí cada um dos sujeitos estarão livres para questionar a racialidade dos corpos, e se é necessário ter uma identidade étnico-racial para praticar a liberdade e a igualdade. Apenas os sujeitos racializados podem dar esta palavra final sobre este *delicado* tema brasileiro. A racialização dos corpos é uma *atitude de modernidade* (Foucault 2005, 341). Esta atitude tem ressonâncias weberiana quando se trata do processo de desencantamento do mundo (Schluchter 2014, 33–53), isto é, os processos burocráticos de enquadramento da vida social, as biopolíticas de produção dos sujeitos, a crítica e implicação da racionalidade ocidental (Sell 2013) a fundar ciências e filosofias, incluindo o próprio liberalismo, assim como os movimentos anti-liberais como o nazismo o fascismo, o comunismo, o extremismo religioso e etc. Todos eles são expressões da tensão da modernidade, e cada atitude produzida no interior da nossa tensa modernidade é uma atitude de modernidade, diga-se, tanto a colonização quanto a descolonização, tanto a racialização dos corpos quanto a possibilidade de sermos todos outra coisa diferente do que somos, mesmo isto é uma atitude de modernidade.

Gostaria de explicitar ao leitor o paradoxo do meu estilo argumentativo. Defendo simultaneamente a liberdade dos indivíduos na proclamação das suas respectivas identidades (étnica / racial, gênero, nacional e etc.) para a partir disto, e, com a mesma liberdade, aqueles indivíduos estarem *livres* para dar curso ao desenvolvimento humano, equitativo, tolerante e questionarem por si mesmos se as suas respectivas identidades são *ontologicamente* necessárias para o desenvolvimento de uma *cultura em comum* por vir. Nenhum Estado tem a autoridade para dizer em nome dos indivíduos como eles devem conceberem-se a si próprios como *subjetivação*. Se sou *afrobrasileiro* – cidadão brasileiro-norueguês – bisneto, trineto e tetraneto de cabo-verdianos, assim como pentaneto de escravos em Cabo Verde e possuo, na linha reta, mais de duzentos anos de história documentada dos meus ancestrais (o que dá-me a autoridade para dizer que o meu nome Luz é mais velho que a Independência do Brasil), nem por isso torno-me um apologista da identidade étnico / racial. Falo neste tom para afastar do meu texto qualquer leitor de cunho extremista a naturalizar a identidade étnico / racial, e

impedir o *questionamento* sobre a possibilidade de sermos todos outra coisa diferente do que somos (ou pensamos ser). Para uma crítica do *ressentimento*, do *processo de racialização* e a *construção do em comum* (um mundo compartilhado) (Mbembe 2017, 26, 71, 306).

As práticas de liberdade e igualdade, enquanto ação social orientada por um programa cultural, são *também* práticas de cuidados de si e dos outros (Foucault 2006). Se o chamado “último Foucault” foi demasiado *dandy* (Baudelaire 2006, 303–6) na sua interpretação da possibilidade de sermos outra coisa de nós mesmos enquanto práticas de cuidados de si e dos outros, cuja tendência foucaultiana aponta mais para o *si* do que para o *outro*, há ainda a possibilidade não-*dandy* de praticar os cuidados dos outros e de si cujo acento seja mais o outro do que o si (Hadot 2016, 170–71). E isto não é apenas uma mera construção frasal, mas uma mudança de atitude na vida cotidiana, n’outras palavras, mais Pierre Hadot e menos Foucault nas práticas de liberdade e igualdade sociais. Cuidar do outro é cuidar de si.

Capítulo 1 – Referencial Teórico e Metodológico: o Programa de Pesquisa Weberiano e o Possível Diálogo com Foucault

No atual *estado da arte* do pensamento sociológico brasileiro de inspiração weberiana destacam-se temáticas como a política, religião, ideologia do atraso e modernidade (Sell 2007; Souza 1999; Vianna 1999).

O impulso de renovação da hermenêutica sobre o legado sociológico de Max Weber vem a partir da influência da Universidade de Heidelberg, tanto na formação dos sociólogos brasileiros, quanto na produção conjunta de seminários internacionais, a envolver o Brasil e a Alemanha (Albert 2016; Paula Jr e Sell 2016, 15; Schluchter 2016, 2008).¹

Faremos neste capítulo a apresentação da proposta teórica do Programa de Pesquisa Weberiano, segundo Wolfgang Schluchter, para, em seguida, começar a estabelecer o diálogo com a filosofia de Michel Foucault no que diga respeito à ontologia do presente, à biopolítica e à história da subjetividade. Demonstraremos a coerência interna entre, de um lado, o indivíduo sociológico em suas ações sociais e, do outro lado, o sujeito que habita no indivíduo sociológico possuidor de uma subjetividade que orienta-o nas suas respectivas ações sociais. Será do nosso interesse igualmente estabelecer os possíveis nexos entre a biopolítica produtora de sujeitos de um lado, e, do outro lado, o sujeito biopoliticamente produzido a engendrar as suas ações sociais de maneira a transgredir os postulados éticos dados a priori (*a priori histórico*, segundo Foucault) das suas ações, isto é, concomitante a um dado processo disciplinar a produzir sujeitos, observaremos o sujeito ético transgressivo a engendrar novas ações sociais imprevistas pelo processo disciplinar em curso na história do sujeito. Dito de maneira mais clara, retomando a nossa argumentação inicial: as práticas de liberdade e igualdade no Brasil de 1822 a 1891, como os brasileiros orientam as suas ações sociais – o modo como agem e pensam – em relação à prática de liberdade e igualdade naquele período, assim como o a priori histórico daquela relação social estrutura tanto a ação dos indivíduos como a ação biopolítica do Estado na produção dos sujeitos racializados, selecionados e hierarquizados nos marcos daquelas práticas de igualdade social brasileira. A partir da elucidação do *a priori histórico do sujeito*, procuraremos diagnosticar a emergência do *sujeito ético transgressivo* e que novas ações sociais possam estar em curso neste *acontecimento* do sujeito.

¹ Carlos Eduardo Sell e Jessé Souza são ambos pós graduados por Heidelberg.

O que está no campo de possibilidades de um sociólogo interessado em Sociologia Histórica, Nova Sociologia Econômica e Teoria Social? Enquanto pesquisa debruçada sobre questões que envolvam a promoção de políticas públicas e das desigualdades sociais, um sociólogo desta latitude pode apenas compreender e explicar tais fenômenos sociais, segundo a *livre escolha* dos seus aportes teóricos. Que a decisão por um aporte implique uma posição política na avaliação da organização social; não oferece-se aqui resistência a esta implicação. O que aqui rejeita-se é a tendência ao exagero semântico de deduzir da pesquisa a efetuar, a vinculação necessária e estritamente política a uma das arenas – partidos e movimentos sociais – do espaço público do debate sobre a democracia e a justiça social. O sociólogo contribui para o debate público sobre o consumo coletivo do bem comum. A ciência deve ser livre – e não necessariamente politizada – para ser crítica. A vocação do sociólogo é crítica e científica: de um sociólogo não se deduz necessariamente um político profissional. A *Sociologia Crítica* não trabalha com a promessa preditiva do advento de uma sociedade outra por vir, mas com a crítica da sociedade mesma onde o sociólogo vive, com a abertura para a *pergunta ontológica* sobre os limites e as possibilidades dos sujeitos serem outros deles mesmos.

Tem Weber algo a nos dizer no século XXI? O sociólogo Carlos Eduardo Sell acredita que sim e nos dá a informação sobre a apropriação da agenda teórica e empírica da sociologia contemporânea como problemas para repensar os impulsos deixados por Weber. Sell advoga o uso de Weber como *instrumentalmente produtivo nas disputas acadêmicas* a integrar as duas sociologias Continental (de tradição Alemã e Francesa) e Anglo Saxônica (Inglesa e Americana) a tornar o pensamento de Weber uma alternativa viável para a absorção das críticas externas a Weber como meio para o fim da retomada interna da reconstrução da teoria weberiana. O pensamento weberiano sofre interpretação na leitura de Sell ora como *Paradigma*, ora como *Programa de Pesquisa* (Sell 2014).

Aqui seguiremos pela interpretação do Programa de Pesquisa Weberiano proposto por Wolfgang Schluchter.

Este Programa é uma “terceira sociologia”, isto é, um deslocamento entre o holismo metodológico e o individualismo metodológico (Schluchter 2016, 18). O individualismo metodológico e a teoria da escolha racional estão para James Coleman (Coleman 2012), assim como o estruturalismo genético, a teoria do *habitus* e o holismo sociológico estão para Pierre Bourdieu (1996, 2009).

Schluchter diz que a teoria da práxis de Bourdieu rejeita o método e a teoria da ação de Weber (Schluchter 2016, 18) e que Coleman reduz a teoria da ação a racionalidade de meios e fins (utilitarismo). Schluchter afirma ser necessário a modificação da leitura de Coleman (19).

Posições muito mais próximas ao programa de pesquisa weberiano podem ser encontradas em Anthony Giddens (...) e Margareth Archer (...). Giddens fala a respeito da dualidade da estrutura ou da estruturação e Archer a respeito da dualidade entre cultura (estrutura) e “Agency” ou da morfogênese. O que há de comum entre os dois é busca por superar o dualismo entre agência e estrutura. Ambos defendem uma teoria da dualidade da estrutura, ainda que em Archer essa busca seja acompanhada por um dualismo analítico. Uma teoria da dualidade da estrutura e da ação que esteja além de qualquer dualismo ontológico também é uma característica fundamental do programa de pesquisa weberiano. No entanto, em suas análises Giddens (...) e Archer (...) não seguem a tradicional distinção entre micro e macro, empregando em seu lugar a dicotomia entre integração social e integração sistêmica (...) (Schluchter 2016, 19).

Schluchter acena para a preferência pela tradicional distinção entre o micro e o macro, no lugar da *estruturação* (Giddens 2009) e da *morfogênese* (Archer 2009), e apropria-se da proposta micro-macro-micro de Coleman de maneira a, ao mesmo tempo, reconstruir a teoria sociológica de Weber e a desconstruir a interpretação utilitarista sobre Weber. Então, lança-se, Schluchter (2016), a seguinte questão: “como fundamentar uma posição que rejeita firmemente leis causais de tipo macro e, ao mesmo tempo, não segue nenhum individualismo metodológico radical?” (20)

O Relacionismo Metodológico

Da página 20 à 27 do citado artigo (Schluchter 2016) temos a seguinte explicação: o modelo macro-micro-macro em Weber não possui relação de causação, isto é, um fenômeno macro (a ética protestante) não é a causa de outro fenômeno macro (o capitalismo), a relação entre aqueles fenômenos macrosociológicos é indireta e no âmbito dos fenômenos microsociais (a orientação da ação normativa dos valores dos sujeitos protestantes). No lugar de causa e efeito, propõe-se o relacionismo. Talvez não seria demasiado acrescentar ao relacionismo a *interseção* (Blackwell e Naber 2002; Crenshaw 2002) (etnia / raça e gênero) ou mesmo a *incrustação* (Granovetter 2003; Polanyi 2012) (da economia na sociedade e vice-

versa). Mas o conceito de *afinidade eletiva* não se fecha para todas aquelas possibilidades oferecidas tanto pela interseccionalidade dos sujeitos, quanto pela incrustação das formações econômicas. Schluchter chama também o modelo weberiano de macro-micro-macro de múltiplos níveis e diz que Weber introduz no seu modelo explicativo uma distinção teórica que diz respeito a dois macrofenômenos: o espírito e a forma. Dito de outra maneira: a cultura e a estrutura. Ambas baseadas nas ações individuais. Schluchter assume posição em relação ao utilitarismo e afirma que o modelo weberiano quando comparado ao de Coleman é mais amplo porque dual. O modelo dual weberiano chama-se *relacionismo metodológico* em Schluchter e “individualismo metodológico moderado” em Sell (2016).

Micro-micro ou o problema da decisão

As ações sociais fundamentam a cultura (espírito) e a estrutura (forma) da ordem social em vigência (Schluchter 2016, 27). Schluchter ocupa-se com o desdobramento da crítica da interpretação utilitarista da teoria weberiana, em outras palavras, se para cada teoria social há o não dito de uma antropologia filosófica a fornecer subsídios hermenêuticos de postulação de uma ideia de homem (também de mulher); do conflito filosófico do século XVIII entre Kant e Jeremy Bentham (deveres *versus* interesses) acerca da ação moral das pessoas em relação a fins, vemos agora a continuidade deste debate filosófico no desdobramento sociológico pela vertente kantista sociológica de Schluchter e a utilitarista sociológica influenciada por Coleman. Em acréscimo dizemos que o legado filosófico de Kant está presente na atualidade do debate internacional da Filosofia entre o pós-estruturalismo (Michel Foucault) e a teoria crítica (Habermas) (Hanssen 2008; Ingram 2016).

A apresentar e criticar a ideia de homem (e de mulher) do utilitarismo Schluchter fala-nos do *homo oeconomicus* e do *homo sociologicus*. O primeiro é um estrito maximizador de preferências, o segundo, um conformista que apenas avalia e espera. Há a tentativa de combinar estes dois conceitos em “um *homo*” com possibilidades limitadas de escolhas e que para maximizar as suas preferências precisaria calcular e avaliar as suas expectativas. O modelo mais sofisticado do individualismo metodológico e da teoria da escolha racional é o desenvolvido por Hartmut Esser que combina esses “dois *homines*” no denominado *homo complexus* (Schluchter 2016, 28). Continuando a desenvolver a argumentação, Schluchter diz-nos que a ação racional com relação a valores e com relação a fins em Weber é a representação de algo válido, a própria identidade, aquilo que se é ou pensa-se ser (ação racional em relação a valores); e a representação de êxito, como seja criar uma empresa cujo

fim seja obter lucro econômico (ação racional em relação a fins). Ressaltemos que mesmo o empresário capitalista a gerir o seu negócio segundo a ação em relação a fins, não isenta-se dos valores porque nenhum empreendedor de sucesso costuma estar satisfeito em exclusivo com o acúmulo de capital econômico, mas este mesmo empreendedor busca a satisfação moral do seu empreendimento no reconhecimento intersubjetivo dos interlocutores: dar grandes entrevistas a demonstrar a sua *distinção moral* para justificar o seu sucesso econômico (reconhecimento intersubjetivo da *eficácia* moral e administrativa).

Schluchter busca em Chales Taylor (2013) apoio teórico a afirmar que o conceito de personalidade weberiano é análogo ao de self em Taylor (Schluchter 2016, 30) e que a self é a existência como um todo. Acrescentamos que a self é uma proposta de *história da subjetividade* e quando estamos interessados em compreender a orientação da ação dos indivíduos, devemos ter em mente algum / alguns aportes hermenêuticos para interpretar a personalidade / self / subjetivação do ator sociológico e a sua *duração* em disposições de habitus.

Continua Schluchter (2016) a descrever a proposta do seu Programa enquanto acolhimento da proposta de Taylor como substituta da proposta de Hartmut Esser, a deslocar-se da teoria da escolha racional para a *construção da self* na produção de julgamentos fortes e fracos (31). Trocando em miúdos, e em consonância com a historicidade de uma subjetividade, poderíamos compreender por ajuizamento forte a assertiva, em uma sociedade escandinava do tipo norueguesa, a convicção de que uma mulher deve ter independência intelectual e econômica em relação ao homem e que as pessoas homossexuais possuem os mesmos direitos que as heterossexuais, inclusive o de constituição de famílias e adoção de crianças. Por ajuizamento fraco seria esta mesma convicção em terras brasileiras...

Ao iniciar-se a ação racional (por relação a fins ou valores) o ator social não sabe dizer se ela ocorrerá como imaginada e não conhece os seus efeitos e implicações. O ator não domina as consequências nem as prevê. John Searle (2007) desenvolve a teoria do hiato que explica essa ação social: existe um hiato entre os motivos para a decisão e a execução da decisão (Schluchter 2016, 33).

Macro-micro ou o problema da definição da situação

Um lado da questão macro-micro é que tradições culturais tornam-se partes integrantes do *Eu* (self, personalidade ou sujeito). Os atores sociais apropriam-se da cultura (macro) e por outro lado modificam-na com as suas ações (micro).

Esse processo de internalização da cultura tem um lado interno e outro externo, ou seja, ele requer também mecanismos de controle social. Não por acaso, Weber fala neste contexto do “sistema educativo” (*Bildungswesen*), ou seja, ele inclui em seu modelo também os aspectos estruturais, como o processo de aprendizagem, seus conteúdos e até mesmo os mecanismos de exame, em síntese: a organização escolar. Nos Conceitos sociológicos fundamentais, além de distinguir os tipos de ação que já mencionamos, ele também diferencia os mecanismos através dos quais as ações sociais são coordenadas. Para entender estes mecanismos ele desenvolve os conceitos de relação social, ordem social e organizações sociais. Nesses conceitos pode-se perceber uma complexidade crescente de estruturas sociais que ultrapassam em amplitude o ator social considerado individualmente. Eles constituem as principais estruturas coletivas nas quais se desenrola a vida social (Schluchter 2016, 34).

E conclui o autor “(...) que não são apenas impulsos internos, mas também mecanismos externos de controle que orientam a conduta do ator social. Forma e Espírito e Estrutura e Cultura reforçam-se mutuamente quando existe entre elas uma relação de adequação” (35).

Micro-macro ou o problema da transformação

Por outro lado Schluchter (2016, 35–38) ocupa-se do problema da comunicação entre as realidades micro e macrosociológicas.

Na relação macro-micro entende o autor a prática da internalização e sanção, isto é, o controle social dos sujeitos. Na relação micro-macro, trata do problema da emergência. Schluchter diz que Weber não responde a esta questão porque ele rejeita o uso de expressões totalizantes e evita o uso de conceitos coletivos ou substancialistas. O que é emergência em Sociologia? O surgimento de propriedades, não de substâncias. O surgimento de movimentos sociais após a Segunda Grande Guerra Mundial a criar a agenda dos direitos sociais das minorias políticas (mulheres, crianças, idosos, etnias, gêneros e etc.) é um exemplo de acontecimento de fenômenos imprevistos pelas teorias clássicas da Sociologia, e põe a todas

as teorias sociais o desafio epistemológico da reconstrução das teorias, segundo as novas propriedades sociais emergentes nas relações sociais. Segundo Schluchter, a emergência abrange as ações, as ordens e as organizações sociais. O fundamental é a distinção entre orientação e coordenação, pois é a coordenação que está relacionada com a transição do nível micro para o macro. Assume duas formas: cooperativa (relações comunitárias e associativas) e conflitiva (luta violenta ou pacífica como meio de coordenação da ação).

A transição entre a orientação da ação e a coordenação e seus efeitos subsequentes é bastante analisada pela teoria dos jogos (dilema do prisioneiro até a teoria do superjogo). Mas o esquema de interpretação é utilitarista (Schluchter 2016, 36).

É possível encontrar uma proposta alternativa em Weber para a transição entre a orientação da ação e a coordenação. O conceito dual de racionalidade de Weber tem quatro tipos de orientação da ação: hábito (não o *habitus* de Bourdieu, mas a tradição), emoção, racionalidade por relação a fins e racionalidade por relação a valores (Schluchter 2016, 37). Weber fala da coordenação mediante uma constelação de interesses ou coordenação mediante autoridade. A teoria dos jogos aborda a coordenação apenas segundo os interesses (38). Continua Schluchter a dizer que existem dois mecanismos identificados que conduzem do micro para o macro: apropriação e legitimação. A apropriação está para a estrutura, a legitimação para a cultura.

O autor fica a dever-nos a análise sobre se as estruturas sociais estão em oposição ou cooperação (em relação aos atores sociais).

Conclui o autor a sua proposta com as seguintes considerações: o relacionismo metodológico é uma terceira sociologia porque é uma saída em relação ao holismo metodológico e ao individualismo sociológico. Trabalha com as noções de micro (orientações das ações por fins e valores) e macro (racionalidade formal e material como forma de coordenação da ação). A teoria da racionalidade weberiana é mais ampla que a teoria da escolha racional e a teoria dos jogos. O ator social é autônomo e mais do que apenas um maximizador racional das suas preferências; no plano coletivo da coordenação social este ator social não ignora a questão da legitimidade cultural (macro). “A conduta de vida é, por um lado, reflexo da correlação entre cultura e estrutura e ela, por sua vez, também influencia simultaneamente a estabilização e a transformação da estrutura e da cultura.” (Schluchter 2016, 39).

Se Weber oferece-nos uma sociologia da ação social, tem uma crítica dos paradoxos do tipo de racionalidade europeia a produzir os seus duplos (emancipação dos indivíduos seguida do enjaulamento burocrático destes mesmos indivíduos nos marcos do Estado moderno) e uma crítica do capitalismo como fenómeno histórico universal (Schluchter, 1999a, 1999b 2012, 2014). A avaliação da conduta de vida dos atores sociais torna-se possível segundo algum instrumento teórico investigativo da formação daquelas condutas. Em síntese, o ator social tem uma subjetividade, e esta subjetividade tem uma verdade a orientá-la no curso das suas ações. A teoria weberiana não possui nenhuma história da subjetividade que traga consigo uma história das práticas de verdade, a orientar a ação dos atores sociais.

Em direção a Foucault: Subjetivação e gestão racional do capital e das gentes

Terminamos Schluchter aqui para começarmos, com ousadia crítica e criativa, a dirigir-nos a Michel Foucault, começando por sua confessa afinidade ao pensamento weberiano e da filosofia crítica alemã.

(...) na Alemanha, a questão sobre o que tinha sido a história da razão ou a história das formas de racionalidade na Europa não se manifestou tanto na história das ciências, mas antes na corrente de pensamento que vai esquematicamente de Max Weber à teoria crítica. (...) De Max Weber a Habermas. Parece-me que aqui coloca-se a mesma questão: o que ocorreu na história da razão, no domínio da razão e nas diferentes formas pelas quais se exerce esse domínio da razão? Ora, o surpreendente é que a França não conheceu absolutamente – ou muito mal, muito indiretamente – a corrente do pensamento weberiano, ela conheceu muito mal a teoria crítica e praticamente ignorou totalmente a Escola de Frankfurt. (...) O entendimento que poderia ter sido estabelecido entre a Escola de Frankfurt e o pensamento filosófico francês através da história das ciências, e portanto da questão da história da racionalidade, não se deu. (...) se eu tivesse podido conhecer a Escola de Frankfurt, (...) muito do trabalho me teria sido poupado, muitas bobagens eu não teria dito e muitos desvios eu não teria feito na minha tentativa de seguir calmamente no meu caminho, pois as vias já tinham sido abertas pela Escola de Frankfurt. Há um problema curioso de não-penetração entre duas formas de pensamento que eram muito próximas, e talvez a própria proximidade explique a não-penetração (Foucault 2005, 314–15).

Antes de adentrarmos nas ferramentas foucaultianas para relacioná-las com o instrumental weberiano de investigação social, gostaríamos de dar a palavra a Weber sobre o que ele pensa sobre a dicotomia liberalismo *versus* socialismo, uma vez que esta antiga querela sobre *a melhor forma de gestão do capital em relação às gentes* atua no seu nível *óptimo* no Brasil atual, e dá o tónus do conflito entre os grupos a disputar o controle do Estado.

O funcionalismo especializado se expande com enorme velocidade. (...) A democracia moderna, sempre em que for a democracia de um grande Estado, torna-se uma democracia burocratizada. E é necessário que seja assim, pois ela substitui os funcionários honorários, nobres ou de outro tipo, por um funcionalismo remunerado. Este processo ocorre por toda parte, até dentro dos partidos. É inevitável, e esse fato é o primeiro com o qual também o socialismo tem que contar: a necessidade de anos de formação específica, especialização profissional cada vez mais acentuada e da direção nas mãos de um funcionalismo assim preparado. É impossível dirigir a economia moderna de outra maneira. No entanto, essa burocratização universal inevitável é principalmente aquilo que se esconde por trás de um dos *slogans* socialistas mais citados: o da “separação do trabalhador dos meios de trabalho”. (...) Após estas observações preliminares, chego finalmente àquele tipo de socialismo ao qual estão vinculados, em seus programas, os partidos socialistas de massas(...). O (...) *Manifesto Comunista* (...) *profetiza* o declínio da economia privada – ou, como se costuma dizer, da organização capitalista da sociedade – e a substituição desta sociedade em um primeiro momento (como fase transitória) por uma ditadura do proletariado. Por trás dessa fase transitória oculta-se, porém, a verdadeira esperança final: o proletariado não *pode*, por si mesmo, libertar-se da servidão sem pôr fim a *toda* dominação do homem pelo homem. (...) Nas empresas públicas e nas associações com determinado fim, no entanto, reina exclusivamente o *funcionário*, e não o trabalhador, visto que nelas este consegue muito menos com uma greve do que contra os empresários. É a ditadura do funcionalismo, não a do proletariado, que – pelo menos por enquanto – está avançando. (...) O sindicalismo fundamenta-se em uma concepção mais rigorosa do caráter classista do movimento, pois é a *classe* operária que deve ser o sujeito da libertação definitiva. (...) O recurso típico dos sindicalistas é a greve geral (...) por esperarem que uma paralização repentina de toda a produção levará os atingidos, particularmente os empresários, a renunciar à direção das fábricas e a colocá-las nas

mãos de comitês formados pelos sindicatos. (...) A questão crítica é a seguinte: onde os sindicalistas esperam encontrar as pessoas adequadas para tomarem em suas mãos a direção da produção? (...) toda empresa moderna se baseia completamente no cálculo, no conhecimento da mercadoria e da demanda e na instrução técnica, todas elas coisas que exigem cada vez mais a experiência de especialistas e que os sindicalistas, os trabalhadores autênticos, simplesmente não tiveram a chance de conhecer. A questão é se o operariado se sujeitará à ditadura deles (Weber 2014, 350–82).

A citação, embora demasiado longa, serve para ilustrar a atualidade do *problema* da gestão do capital no Estado moderno. Salvaguardando a perda de protagonismo dos partidos, dos sindicatos e do operariado face à *emergência* dos múltiplos movimentos sociais com agendas diversas das do antigo movimento dos trabalhadores, continua a querela sobre qual a melhor forma de gestão do capital. Em nossa pesquisa optamos pelo viés crítico, ainda que emoldurados pelo burocratismo acadêmico; não temos uma teoria política alternativa ao liberalismo, mas nem por isso tornamo-nos revolucionários ou acomodados ao *establishment*. Se sentimo-nos “presos” na malha da burocracia universal – biopolítica de gestão das gentes - ainda podemos fazer pesquisa crítica sobre os efeitos de socialização daquela burocracia universal produtora de sujeitos socializados, neste caso, o liberalismo à brasileira.

No capítulo 2 deste trabalho discutiremos o conceito de biopolítica em Foucault. Neste capítulo 1 trataremos da proposta de história da subjetividade, que, em Foucault, é a história da relação de sujeito e verdade e como isto estrutura as práticas dos sujeitos, n’outros termos, como uma concepção de verdade orienta a ação dos sujeitos (em nosso caso, em relação às práticas de liberdade e igualdade). Em nossa pesquisa somos *indiferentes* a se o capital será gerido por liberais, ou por socialistas. Se o nosso trabalho chama-se *Liberalismo à Brasileira* isto é tão somente porque o Brasil é um Estado Democrático (de massa) de Direito (liberal). Seria possível redigir um texto *dessa natureza* cujo título fosse *Socialismo à Brasileira*? Onde está o socialismo brasileiro para que possamos avaliá-lo? O capital (econômico) de uma organização social gerido pelo socialismo não conseguiria fugir da racionalidade do mundo moderno, da biopolítica, da especialização do trabalho e assim por diante. Um sociólogo, de inspiração Weber foucaultiana, continuaria a ter materiais de pesquisa sobre os efeitos disciplinares na promoção das condutas dos sujeitos socializados por tais burocracias².

² O leitor estrangeiro deve estar atento a este fato da cultura universitária e política brasileira: a *crença forte* de que a única alternativa ao liberalismo (brasileiro) é o socialismo. No Brasil assumir posição à esquerda

Então, temos uma racionalidade tal que consigo traz uma verdade, uma relação de sujeito e verdade. Que verdade é esta, e, como chegamos nessa verdade? Seguiremos a argumentação em três passos: Antiguidade Grega, Cristianismo e Cartesiano e o Momento Kantiano (ou o reforço do cartesianismo). Segundo o problema da relação “entre modos de subjetivação e objetivação no contexto da relação entre espiritualidade e filosofia” (Han 2016, 234).

Sujeitos são sujeitos de uma época, e orientam-se segundo o pano de fundo da sua época.

O modo de subjetivação específico à Antiguidade apresenta então uma dupla característica. Em primeiro lugar, a ideia de um sujeito de conhecimento atemporal e desapegado, capaz de um conhecimento objetivo descontextualizado, não existe. De modo correspondente, o sujeito enquanto tal não é um objeto de conhecimento: o “autoconhecimento” que Sócrates encoraja não é um conhecimento do sujeito em suas determinações empíricas. Esse autoconhecimento é de um tipo totalmente diferente, sendo o conhecimento metafísico do inteligível no interior do sensível, a alma no corpo: “o conhecimento do divino é a condição de conhecimento”³ (Han 2016, 236).

Continua a autora a explicar a segunda especificidade da subjetivação Antiga a dizer que “é a afirmação de que deve haver uma circularidade entre a transformação do sujeito e o acesso à verdade, pela qual a correlação entre a espiritualidade e a filosofia é definida. (...) ele deve se transformar para ser digno da verdade” (237). Esta subjetivação está longe da nossa compreensão comum de verdade, e volta a autora a dizer que

(...) a verdade não é nem uma adequação ao objeto nem a abertura transcendental de um campo de experiência. Ela tem dois sentidos principais, um ontológico e o outro dialógico. De acordo com o primeiro, a verdade é mundo inteligível, de cuja

(política) é sinônimo de adesão ao socialismo em sentido marxista. A posição que assumimos no nosso texto é a do *nem, nem*: nem o liberalismo à brasileira e nem o socialismo (que só existe na imaginação dos socialistas brasileiros e daqueles que *odeiam* os socialistas brasileiros). A eleição presidencial de 2018, tendo como presidente eleito Jair Bolsonaro, ilustra o *estado da arte* daquele debate público da querela entre o liberalismo e o socialismo no Brasil.

³ Neste trecho e nos seguintes transcritos de Han (2016), as frases entre aspas são citações de Foucault por Han, a partir do original em francês da *Hermenêutica do Sujeito*. Lamentamos não possuir a edição para, a partir da citação da autora que usa o original, procurar as mesmas citações na edição brasileira que possuímos. A autora, para a nossa infelicidade, não cita o autor segundo as datas das aulas conforme a organização do livro, mas apenas por páginas, o que dificulta-nos encontrar as referidas citações.

contemplação o sujeito obtém uma revelação de sua verdadeira natureza e acha-se transformado: “ter acesso à verdade é ter acesso ao próprio ser, um acesso em que o ser ao qual se tem acesso será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente da transformação daquele que tem acesso a ele.” (...) A segunda definição de verdade repousa sobre a primeira, mas é desenvolvida no campo do discurso (...). A transformação do *ethos* do sujeito pela intuição da verdade inteligível tem a consequência de torná-lo capaz não apenas de enxergar a verdade, mas também de sustentar um discurso cuja veracidade pode ser garantida pela perfeita homogeneidade de suas palavras e ações. (...) Esta é certamente uma concepção adequacionista da verdade; mas, em contraste com o que acontecerá na concepção de Descartes, a adequação não atua a partir do discurso em direção ao real, mas a partir do discurso em direção ao falante. (...) o acesso à verdade ontológica transforma o indivíduo cognoscente, e inversamente, essa transformação lhe permite dizer a verdade e concede a seu discurso sua legitimidade e poder (Han 2016, 238–39).

A *áskesis* está para a ascese como a *parrhesia* está para a fala franca, verdadeira, segundo o acesso ascético àquela verdade dada a conhecer a outros falantes em atos de fala, e corroborada segundo uma vida de coerência com a verdade experimentada no pensamento (contemplação). Este estilo de vida à antiga estruturava, por exemplo, a relação entre professores e estudantes (mestre da verdade e discípulos), a formação de quadros de “intelectuais” (sofistas, poetas, políticos, dramaturgos e filósofos) a rivalizar no espaço público – *ágora* – sobre a melhor forma de governo da cidade, criação e distribuição de bens, difusão da cidadania e etc. Pertencer ou não ao corpo dos cidadãos, ter ou não a sua *honra* reconhecida em um local de visibilidade na cidade, passava pela mediação daquele processo disciplinar de configuração de uma subjetividade normativa a avaliar o poder dos interlocutores.

Quando, ainda na Antiguidade, começa haver o eclipsamento da subjetividade greco romana pela subjetivização cristã?

À primeira vista, a forma cristã de subjetivação parece muito próxima ao paradigma antigo, por duas razões. Em primeiro lugar, ela é igualmente definida pela circularidade entre o acesso à verdade e a autotransformação. (...) Em segundo lugar, o modelo cristão adota a ideia de que a verdade é dada em uma revelação na qual o sujeito torna-se digno do conhecimento. Embora a fonte da revelação mude (não mais

a contemplação do inteligível, mas o “texto” bíblico), sua operação permanece a mesma (conversão e salvação) (Han 2016, 240).

Trocando em miúdos, se o sujeito greco-romano está motivado para ser o herói da cidade dos homens como sábio, político, guerreiro e etc, ao passo que o cristão intenta a salvação na cidade de Deus. No outro mundo.

(...) os dois modelos apresentam duas diferenças fundamentais. Em primeiro lugar, o desenvolvimento do cristianismo gera o aparecimento de um novo modo de subjetivação/objetivação, no qual, pela primeira vez, a interioridade psicológica do sujeito torna-se um possível objeto do conhecimento. (...) Em contraste com o sujeito platônico, cuja relação consigo e com a verdade era uma relação límpida de maestria, o sujeito da hermenêutica do desejo é fundamentalmente opaco e sempre virtualmente destituído, à medida que se afasta de si mesmo na misteriosa dinâmica de seus “desejos, paixões e enfermidades” interiores. (...) Então a ideia de uma verdade universal encarnada no *ethos* do mestre, que servia assim como prova, é agora substituída pela ideia de uma verdade particular a cada indivíduo, que somente o indivíduo pode articular (Han 2016, 241–42).

Do deslocamento da subjetivação à antiga para a cristã há o surgimento do sujeito disciplinado segundo uma ética de orientação bíblica focada na verdade experimentada pela revelação da Palavra. Este sujeito, que pode ser tanto o da ética protestante, quanto o da disciplina social católica (a diferir no aspecto litúrgico da interpretação da Palavra e na organização da vida cotidiana religiosa), estabelece como *inovação* em relação ao sujeito antigo, a criação do desejo como *objeto de pensamento* a representar uma realidade cujo intento é conhecer a verdade de um sujeito. A partir da prática de confissão, e do exame de consciência, este sujeito toma contato com os seus recônditos desejos que possam estar a inibi-lo da purificação dos seus pecados da cidade dos homens. Em vista da promessa da Salvação na cidade de Deus, este sujeito sacrifica os seus desejos para sublimá-los no advento da “sociedade” celestial por vir. Se para o antigo o ideal de homem era o Sábio, para o cristão, o Santo.

Qual a próxima prática de verdade está por surgir e que ideia de homem ela traz consigo? Prosseguindo com Han (2016),

O acesso à verdade agora assume a forma do conhecimento objetivo, regulado pelo método, cujos critérios são a coerência interna do discurso e a adequação da representação ao real. O conhecimento do mundo torna-se conhecimento de causas físicas: a filosofia torna-se epistemologia. Abre-se diante dela um campo infinito (o campo dos objetos representados), no qual o progresso do conhecimento parece ao mesmo tempo ilimitado e autônomo: “o acesso à verdade, cuja condição doravante é tão somente o conhecimento, nada mais encontrará no conhecimento, como recompensa e completude, se não o progresso indefinido do conhecimento”. (...) “Descartes disse que a filosofia sozinha se basta para o conhecimento, e Kant completou dizendo que se o conhecimento tem limites, eles estão todos dados na própria estrutura do sujeito cognoscente, isto é, naquilo mesmo que torna possível o conhecimento”. (...) Entre a ideia de que os limites do conhecimento estão contidos na própria estrutura do sujeito cognoscente e a afirmação de que “a própria estrutura do sujeito cognoscente faz com que não o possamos conhecer” estende-se a longa distância que separa a *Crítica* e a *Antropologia* (246–47) .

O momento Kantiano, segundo a leitura foucaultiana, momento que ainda é o nosso, estabelece na esteira do Renascimento o Homem cognoscente (capaz de conhecer) o centro do conhecimento. Porém, se Descartes havia estabelecido as bases para este *centro* com a ideia do *cogito*, Kant problematizou *como* este sujeito conhece e não *se* ele conhece. O sujeito conhece o mundo a sua volta, este mundo gira no seu entorno como a terra gira no entorno do sol. O giro copernicano à maneira kantiana consiste em procurar uma base de certeza para justificar a produtividade do conhecimento, isto é, como as nossas faculdades mentais organizam o nosso espaço. Kant passa a distinguir o conhecimento do pensamento. O pensamento é ilimitado: pensamos sobre qualquer objeto (Deus, amor, valores, vida alienígena e etc.). O conhecimento é limitado porque condicionado ao que conseguimos demonstrar, mensurar e refutar no mundo dos fenômenos observáveis. Mas como conseguimos fazer isto?

Kant busca no conceito de categorias *a priori* do entendimento a condição desta possibilidade. Temos conosco esta capacidade de organizar o mundo fenomênico no espaço *a priori* da experiência. Esta estrutura cognitiva para Kant é atemporal, invariável, universal. Kant tem por modelo de inteligibilidade as formas geométricas para ilustrar a nossa capacidade apriorística de traçar formas e reconhecê-las. As formas geométricas são puras porque nunca tocadas pela experiência, diria Kant, pois não existe na natureza uma única

forma perfeita. Toda a forma geométrica existe somente *a priori* no nosso entendimento. É a partir deste que construímos o espaço, o tempo, o número, a causalidade... e calculamos e explicamos o que descobrimos. Porém, notará Foucault, esse Homem kantiano com esta ideia de conhecimento (a verdade enquanto construção científica demonstrável: o heliocentrismo, as leis de Newton, a Relatividade, a Física Quântica e etc.) problematiza apenas a estrutura cognoscível do Homem em nível de epistemologia, mas nada sobre o homem mesmo diz, isto é, as condições histórico-sociais que este Homem encontra para a produção das práticas do dizer a verdade enquanto modos de subjetivação e objetivação.

Ora, este Homem do momento kantiano surgiu na história apenas depois de um outro processo de subjetivação a estabelecer a prática da criação de *objetos de pensamento* como exercício de verdade. Quem estabelece o desejo como *objeto de pensamento* e reestrutura todo o seu espaço social a partir desta inovação social, cria tantos mais objetos de representação de realidades a alargar as práticas de subjetivações. A transgredir o conceito de Kant, Foucault cria um outro conceito: *a priori histórico*. A meta é acordar o Homem kantiano do sono antropológico (Foucault 2014, 445). Este homem “dorme”, isto é, não vê o que há para ser visto. Em síntese, o que é o *a priori histórico* em Foucault como um sorriso filosófico aos kantianos? Jogos de verdade orientados por um pano de fundo a fornecer subsídios às práticas – modos de agir e pensar – dos atores sociais em suas relações sociais. N’outras palavras, nascemos em uma dada organização social com os seus conjuntos de regras, normas e valores *a priori* do nosso nascimento, porém, histórico, contingente e transformável.

Aqui temos o possível nexa estabelecido entre o instrumental weberiano e a história da subjetividade foucaultiana para investigarmos as práticas de liberdade e igualdade no Brasil Império entre 1822 e 1891. Para perscrutar simultaneamente o emolduramento biopolítico daquele processo disciplinar a produzir sujeitos, e as práticas de liberdade e igualdade destes mesmos sujeitos biopoliticamente produzidos. A estrutura e a ação social no Brasil Império estão em cooperação ou em competição? Como aqueles sujeitos interagem com a estrutura?

Por fim, acreditamos que não somente as teorias de Weber e Foucault são dialogáveis e complementares, mas os seus *métodos hermenêuticos* – sociologia compreensiva em Weber e genealogia em Foucault – são intercambiáveis dado que para compreender o curso de uma ação social, a sua orientação e coordenação da ação do micro em direção ao macro, com distanciamentos dos ajuizamentos de valor, não exclui a reconstrução histórica e crítica da ação, da orientação e coordenação do possível nexa do micro com o macro. A genealogia é

um método hermenêutico de abertura das portas do passado no presente da ação social dos atores.

Capítulo 2 – O *Destino* de Uma Moldura Biopolítica: A Herança do Império Português

Destino é uma palavra forte para os povos de cultura ocidental e / ou ocidentalizante. Pode por vezes ter conotação determinista, a depender do estado moral do intérprete; n'outras vezes é um vetor semântico do qual um povo, no ato de exercer sobre si mesmo uma reflexão historial de suas ações no tempo, não exclui de si a responsabilidade moral de avaliar o seu *dever*, a partir do seu presente, enquanto o *tempo* que abre as portas do passado no corrido do presente vivido. Uma relação de tensão vivida no presente mesmo, tensão tal que ao mesmo tempo em que permite-se a *abertura temporal* do passado no presente, lança o seu presente enquanto hermenêutica sobre o passado a projetar o futuro: o destino. O tempo, por si mesmo, desconhece a nossa analítica verbal de presente, passado e futuro. O tempo é intuitivo, experiencial e não analítico. O tempo é um *presente puro*. Ele move-se, e, na medida em que move-se, produz os seus vestígios historiais no tempo: civilizações materiais e imateriais (ciências, artes, religiões e filosofias), culturas, Estados Nações e indivíduos. Só possuímos a capacidade *analítica* para investigar os vestígios historiais da ação dos humanos no tempo. O tempo mesmo é-nos acessível para além da analítica, isto é, na intuição: *conhecemos* os vestígios historiais (somos capazes de produzir científicidades) e *compreendemos* o tempo (percebemos a sua duração, a sua metamorfose e a sua existência imaterial no sentido de que não conseguimos palpar o tempo). Chamamos de *destino* a ação dos povos que permite-se intuir o tempo para analisá-lo segundo os seus vestígios historiais. O destino é sempre particular, por mais que se pretenda universal. Poderíamos forçar o conceito, e afirmar que o destino pode vir a ser um *universal particular*, se se postula a existência de um povo global, que possa orientar-se moralmente, segundo um mesmo princípio ético e normativo das respectivas condutas dos indivíduos. Este sonho dos filósofos é uma *atopia* porque é uma noção que existe em toda a parte, mas não tem fundamento em lugar algum. Só podemos investigar os vestígios historiais daquilo que existe, com fundamento em algum lugar.

Neste capítulo tomaremos por desafio investigar a *descontinuidade* imperial entre Portugal e Brasil, para, em seguida, investigar os possíveis *nexos* da prática de gestão das gentes dos seus respectivos territórios, diga-se, a biopolítica executada segundo as localidades, quais os seus dispositivos de biopoder a emoldurar povos e indivíduos, a especificidade dos liberalismos de cada um daqueles dois países a orientá-los segundo as suas próprias histórias, ao mesmo tempo em que os liberalismos daqueles povos reorientam as

histórias daqueles povos, para dar manutenção ao que foi central para cada uma daquelas duas distintas modalidades de liberalismos. Liberalismo à Brasileira: a escravidão entre dois liberalismos (Bosi 1992, 194–245). Liberalismo à Portuguesa: coesão jurídica do vasto território ultramarino (C. N. da Silva 2017).

Um conceito de biopolítica

Como intérpretes da biopolítica de Foucault temos alguns nomes de reconhecimento internacional: os filósofos Giorgio Agamben (2010, 2017), Roberto Esposito (2010), Antonio Negri (2005, 2016) e o sociólogo Nikolas Rose (2013, 2011). Porém, nesta investigação, procuraremos dialogar com Foucault (1999c), segundo as suas próprias formulações, sobre a biopolítica com o apoio hermenêutico de *Biopolíticas: As Formulações de Foucault* (Neto 2010).

A História do Império Português é a ontologia do presente de todos os emoldurados por aquela estratégia biopolítica de controle populacional, seleção social e produção de hierarquia de indivíduos. Uma “história bem feita” (Hespanha 2005) deste Império multimodal deve projetar-se para além de Hespanha e desdobrar a arqueologia dos saberes (C. N. da Silva, Xavier, e Cardim 2015), aplicada à multifacetada forma de administrações das gentes do seu vasto Império, em uma genealogia dos poderes para dar voz aos que foram silenciados por aquela tática de produção das gentes.

Se o historiador profissional escreve sobre a História do Império Português ocupado com os *factos históricos*, o *recorte temporal* e as *periodizações* deste Império (Alexandre 2000b), o sociólogo genealogista, dedicado à sociologia histórica, quer auscultar *o resultado do processo de socialização dos indivíduos* deste mesmo Império. E quem, neste Império, ocupa a base da pirâmide social. Assim como investigar como aquela base piramidal *reproduz-se* no tempo.

Para tal empreitada, a dialogar com a História enquanto disciplina autônoma, mas em um outro registro discursivo, temos de não só problematizar o que a biopolítica é, mas qual a ideia de indivíduo que temos para desdobrar a nossa argumentação sobre o possível nexos entre a ação social dos indivíduos e uma dada ordem social a perseverar no tempo. O que poderia vir a ser o indivíduo em Foucault? Só chegamos no indivíduo foucaultiano por negação. Ele não é o indivíduo moderno do *cogito* cartesiano, do empirismo inglês, do

utilitarismo ou do pragmatismo americano. Ele igualmente não é o indivíduo do subjetivismo romântico alemão ou neokantiano.

Esse “indivíduo” do Foucault é reintroduzido na filosofia dele como processo de subjetivação que passa pela relação de poder, pelo processo disciplinar, que vive em uma dada sociedade de controle, mas, resiste, transgride, frustra ou embaraça o processo (disciplinar) do qual ele fora socialmente produzido. A hipótese da reintrodução do sujeito na estrutura social deve ser pensada como uma *descontinuidade* do indivíduo em relação ao seu processo formador. Quando uma pessoa apenas pratica a obediência (o *tu debes* kantiano) não temos a convicção de que ela exista como uma subjetividade autônoma. Apenas agir no horizonte das prescrições da moral e nos limites da ética ainda não é o suficiente para nos certificarmos da existência de um indivíduo crítico e / ou reflexivo. O indivíduo só *é* quando age. Mas qual o tipo de ação que dá a conhecer o indivíduo? A ação – para ser pleonástico – que age entre a moral e a ética, sem ser a moral e a ética. Neste momento a subjetividade produzida pelo processo disciplinar é intimada pelos acasos e imprevistos da história a *decidir* sobre algo que não encontra respaldo moral, ético ou institucional para acolher ou refugiar a decisão a tomar. Um exemplo: um Estado tal, reconhecido pelo Direito Internacional Público, no gozo do exercício da sua soberana autoridade, manda um funcionário público matar pessoas cujo crime tenha sido o da filiação genética, ou cultural, a um determinado grupo eleito como perigoso para a soberania nacional. Se o funcionário *obedece* ao Estado, ele entra em choque com a moral dos direitos dos humanos⁴. Se o funcionário *desobedece* ao Estado, ele entra em choque com a ordem emitida pelo Estado e será penalizado por desobediência civil, crime e etc.

Pela prática da obediência e da desobediência existirá um ônus que deverá ser suportado, e não será acolhido nem pelo Estado, e nem pela moral. O indivíduo passa a existir nem na obediência e nem na desobediência, mas no suportar do ônus de uma das duas atitudes a tomar: obedecer ou desobedecer. Aqui o indivíduo reencontra-se com o tema das virtudes

⁴ Poderíamos ter dito Direitos Humanos e seguir na argumentação à habermasiana. Porém, no debate filosófico internacional sobre os Direitos Humanos, apenas os povos ocidentais / ocidentalizados costumam aderir, sem maiores resistências culturais, a este construto intelectual europeu. Islâmicos, chineses e indianos, por exemplo, costumam criticar os Direitos Humanos como imperialismo cultural ocidental a impor a metafísica da ideia de humanidade da Europa para o resto do mundo. Por isso referimo-nos apenas aos direitos dos humanos sem supervalorizar, ou excluir, o debate internacional que ainda passa ao largo de encontrar um consenso global sobre o que a dignidade humana é.

(MacIntyre 2001). Foucault não disse isso, mas também não consegue impedir este acontecimento.

O que é a virtude? Ela *age* entre a moral e a ética sem ser a moral e a ética. A virtude é uma *ação* a criar uma expectativa de vida (social) não prescrita (pela normatização moral) que se lança para além da ética, e, paradoxalmente, pode vir a ser a ação (social) fundadora de uma nova ética. Isto um indivíduo pode fazer nas suas relações sociais.

Esta pesquisa trabalhará com esta ideia de indivíduo – *sujeito* (Foucault 2006, 2011) como diz Foucault – para investigar as suas relações sociais, a orientação das suas ações em relação a um dado objeto, neste caso, as práticas de liberdade e igualdade no século XIX brasileiro (sinônimo da cidadania moderna fundada pelo liberalismo). Haverá o esforço para encontrar os possíveis vínculos entre o que os indivíduos produzem na mesma medida em que são biopoliticamente produzidos pelo Estado, para encontrar na imanência da história daquela subjetividade que orienta uma ação, um espaço possível de interrogação sobre os limites e as possibilidades daquela subjetividade ser uma outra dela mesma a orientar-se com novas práticas de liberdade e igualdade. Este é o sentido da *ontologia do presente*: a investigação dos limites e das possibilidades de *um ser outro* de nós mesmos (Castro e Xavier 2016).

Agora precisamos esclarecer o que entendemos por biopolítica em Foucault.

Se toda forma de Estado conhecida está ocupada com a administração da sua gente, inferimos que o modo como o Estado gere a sua população é biopolítico porque domestica o corpo biológico (e social) da sua gente de maneira a determinar, no exercício do poder soberano do Estado, quem vive e quem morre. O Estado tem o poder de *fazer viver* o grupo de indivíduos privilegiados com a não interdição ao consumo dos bens materiais (propriedade, emprego / renda) e imateriais (educação formal, prestígio etc.) de uma dada organização social. O Estado pode também *fazer morrer* um grupo outro com a interdição àqueles mesmos bens. Se se admite a definição de políticas públicas como “tudo aquilo o que o Estado faz e deixa de fazer” (Souza 2006), temos então nesta definição a equivalência para a biopolítica como gestão das gentes porque o Estado pode *fazer morrer e deixar viver*, e, também, *fazer viver e deixar morrer* os membros de uma mesma nação (Foucault 1999b). Do que trata a biopolítica?

Existem cinco princípios que orientam as biopolíticas: saúde, raça, sexualidade, segurança e economicidade (Neto 2010, 189). Cada qual dos princípios cria os seus dispositivos de controle populacional. A cada um dos princípios biopolíticos corresponde uma

prática político discursiva a orientar a ação biopolítica. *A biopolítica tem por função o controle e o desenvolvimento da sua população*, acrescente-se, da sua nação. O que constitui uma nação para Foucault?

O que constitui agora a força de uma nação é algo como capacidades, virtualidades que, todas elas, se ordenam na figura do Estado; uma nação será forte, tanto mais forte quanto mais capacidades estatais ela detiver, em relação a ela. Isto quer dizer também que a peculiaridade de uma nação não é tanto dominar as outras. O que vai constituir o essencial da função e do papel histórico da nação não será exercer sobre as outras nações uma relação de dominação; será algo diferente; será administrar a si mesma, gerir, governar, assegurar, por si, a constituição e o funcionamento da figura e do poder estatais (Foucault 1999a, 266–67).

A população “é o conjunto de seres humanos articulados, em suas vidas, uns aos outros, por um ou mais dos princípios biopolíticos de reunião” (Neto 2010, 189). Continua o autor a dizer que “esse princípio de reunião funciona, ao mesmo tempo, como princípio de inteligibilidade e como princípio de operacionalidade da população” (190) e que “a cada uma das cinco biopolíticas corresponde um campo científico, um modo específico de objetificação do homem, que o naturaliza, que faz do homem um ser natural” (190).

A biopolítica pode ser pensada em relação as realidades micro e macrosociológicas. “A conjunção dos dispositivos propriamente biopolíticos com os anátomo políticos é o que Foucault chamou de biopoder” (Neto 2010, 191). E por anátomo política entende-se “uma tecnologia de poder individualizante, cujo efeito é o indivíduo” (191), logo, age em relação à realidade microsociológica, “enquanto a biopolítica é uma tecnologia de poder totalizante, cujo efeito é a população” (191), isto é, a realidade macrosociológica.

A biopolítica tem efeito *indireto* sobre os indivíduos ao selecioná-los e acomodá-los em espaços distintos de socialização. Divisão no interior das cidades em áreas ditas nobres e de abandono do poder público, formação de guetos, favelas e formação de barracas nas periferias da cidade. A biopolítica é “ambiental” na prática da gestão e distribuição do animal humano no espaço social. “A biopolítica em Foucault tem cinco formulações, cinco realidades diferentes, mas uma só forma” (Neto 2010, 195).

No respeitante à raça é a noção mesma de raça uma produção biopolítica. O Estado cria esta noção com a finalidade de controlar os corpos dos sujeitos racializados e prever a reprodução da prole da raça. Criar a noção de raça para conhecê-la, prever a sua evolução

demográfica para controlá-la e a sua descendência. O Estado distingue as raças em nível qualitativo, acomoda-as em distintos lugares físicos e sociais, atribui-lhes papéis sociais, uma geografia assim como cria a alcunha de “áreas de risco” onde o “indivíduo perigoso” e racializado vive e é policiado pelas forças repressivas do Estado porque a área de risco para o Estado produz e reproduz, biológica e culturalmente, o indivíduo perigoso racializado para a raça privilegiada pelo Estado. Porém, a raça privilegiada pelo Estado normalmente não se reconhece como portadora de uma raça. Apenas os “perigosos” têm uma raça. O racismo é um dispositivo biopolítico de reunião das gentes.

Só há racismo quando há “preconceito quanto à descendência étnica combinado com a ação discriminatória” (Bethencourt 2015, 17). O autor deixa-nos claro a distinção entre etnocentrismo e racismo:

O racismo distingue-se do etnocentrismo no sentido em que não se refere de forma abstrata a bairros ou comunidades outras desprezadas ou temidas; regra geral aplica-se a grupos com quem a comunidade de referência lida (...). O etnocentrismo pode expressar desprezo por outra comunidade, mas aceita a inclusão de indivíduos dessa comunidade, ao passo que o racismo considera que o sangue afeta todos os elementos da comunidade em causa (Bethencourt 2015, 27–28).

E continua o autor a afirmar que

(... a) norma de comportamento antirracista prevalece agora na maior parte do mundo. Todavia, o racismo não desapareceu. Abandonou, isso sim, a reivindicação de diferenças físicas, substituindo-as pela incapacidade cultural. A imigração não é criticada com argumentos físicos, mas sim através da ideia de atraso cultural e de incapacidade de adaptação (Bethencourt 2015, 512).

A concordar com a definição do racismo em Bethencourt, reformulamos aquele conceito da seguinte maneira: preconceito quanto à descendência étnica e cultural combinado com ações, visíveis e invisíveis, de exclusão social e racialização de indivíduos produzidos pelas instituições do Estado. Deste modo passamos a ter não apenas um conceito de corte histórico de longa duração como em Bethencourt, mas como ferramenta analítica de investigação sociológica sobre a produção biopolítica da desigualdade social, tanto do ponto de vista da análise do discurso racial, quanto do controle da mobilidade social e do controle

territorial nos marcos e nos limites da nação brasileira, a partir da sua Independência de Portugal.

Julgamos ainda necessário precisar a nossa compreensão de *existência histórica* de uma *nação* para julgar o modo como o Estado gere a sua gente.

Foucault, a dialogar com Sieyès, afirma que para existir uma nação é necessária a existência de uma lei comum e uma legislatura (Foucault 1999a, 260). Continua na página seguinte a afirmar que aquelas duas necessidades são apenas a primeira *etapa formal* da definição de uma nação. Ele acrescenta, em diálogo com Sieyès, as noções de *trabalhos* e *funções*. Por trabalhos entende as atividades de agricultura, artesanato, indústria, comércio e artes liberais. E por funções, as forças armadas, a justiça, a Igreja e a administração pública.

‘Trabalhos’ e ‘funções’: diríamos, decerto com mais verossimilhança, ‘funções’ e ‘aparelhos’ para designar esses dois conjuntos de requisitos históricos da nação. Mas o importante é precisamente que seja nesse nível de funções e de aparelhos que sejam definidas as condições da existência histórica da nação. (...) Uma nação só pode existir como nação, só pode entrar e subsistir na história, se é capaz de comércio, de agricultura, de artesanato; se tem indivíduos suscetíveis de formar um exército, uma magistratura, uma igreja, uma administração pública. Isto quer dizer que um grupo de indivíduos pode sempre reunir-se, pode sempre atribuir-se leis e uma legislatura; pode atribuir-se uma constituição. (...) nessas condições, uma nação não é seu arcaísmo, sua ancestralidade, sua relação com o passado; é sua relação com alguma coisa diferente, sua relação com o Estado (Foucault 1999a, 261–63, 66).

Trocando em miúdos, o burguês em relação ao aristocrata, o proletário em relação ao burguês e as colônias em relação às metrópoles, cada qual dos *grupos de indivíduos* a constituir a presunção de maior universalidade em relação ao *outro* rival político a competir pela gestão do Estado. O que é a nação? A nação se define pela sua relação com o Estado. Uma nação é a condição de possibilidade do Estado enquanto *trabalhos e funções*. Primeiro há a nação com suas condições históricas de existência laboral e funcional *combinada à sua peculiaridade cultural*, depois é que há o Estado que se afirma como forte em relação a si, isto é, segundo a sua nação. Aqui explica-se porque a *Elite Letrada* (Carvalho 2014) do Brasil pode, a partir da chegada da Família Real portuguesa ao Rio de Janeiro em 1808, tornar independente o Estado brasileiro segundo os seus interesses “universais” de difusão da cidadania brasileira para os habitantes daquele território, reorientar a prática da escravidão no

Brasil assim como construir a singularidade do seu liberalismo enquanto projeto de futuro do seu Estado-nação.

Do que foi central para os Impérios do Brasil e de Portugal a partir de 1822

Os acontecimentos que desencadearam a separação política do Brasil de Portugal (Fragoso e Gouveia 2017; Grinberg e Salles 2014; A. da C. e Silva 2011; Villalta 2016) a partir de 1822, assim como, os efeitos pregressos tanto para os Impérios do Brasil e de Portugal, quanto para o devir das Repúblicas do Brasil e de Portugal (Martinho e Pinto 2008) são fundamentais para compreender o duplo do processo continuidade-descontinuidade daquelas práticas administrativas de gestão das gentes dos seus respectivos territórios, segundo aquilo que fora eleito como central para cada uma daquelas distintas e semelhantes administrações.

Para o caso português a saída do Brasil do Império Português, a construir o seu próprio Império, obrigou a “burguesia vintista” (Alexandre 2000b) a reorganizar o Antigo Regime Português para administrar o buraco econômico aberto pela saída do Brasil (Alexandre 1993, 16).

A ‘questão brasileira’ veio assim a assumir uma importância crucial para o liberalismo vintista, como o demonstra o largo espaço que ela ocupa nos debates das Cortes. A curto prazo, e dada a conjuntura de depressão de preços e a crise de sobreposição de géneros como o vinho, era premente encontrar um mercado seguro, ao abrigo da concorrência; a médio prazo, estavam em jogo as próprias condições de funcionamento da economia portuguesa (...) neste contexto (...) que surgem os primeiros projectos coloniais centrados nas possessões africanas (Alexandre 2000a, 125-26).

A África deveria ser o novo Brasil para o Império Português, porém, agora, com o discurso humanitário a justificar a colonização portuguesa. Diz-nos Alexandre comentando o “*Relatório acerca do Reino de Angola* apresentado às Cortes pela Comissão do Ultramar, na sessão de 19 de abril de 1822” que “A argumentação ‘humanitária’ não nos deve iludir: ela serve para reforçar a proposta, mas não é a sua razão de ser.” (Alexandre 2000a, 125-26). Continua o autor a dizer-nos que “o que está em causa é a questão do desenvolvimento colonial, na base do trabalho escravo, e não na aplicação de uma política ‘generosa’ que a coerência da ideologia liberal exigisse (126).

O liberalismo português vintista encontra o seu caráter de centralidade: o *desenvolvimento colonial* fundamentado na força de trabalho escrava. Depois: desenvolvimento colonial baseado no trabalho forçado e na seriação de indivíduos entre cidadãos de passaporte A, passaporte B, assimilados e indígenas (C. N. da Silva 2009). A partir das independências das colônias africanas, Portugal *recodifica* a população portuguesa entre nacionais e imigrantes dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) ao mesmo tempo em que reorienta as relações internacionais de Portugal para com as antigas colônias tanto em África, quanto na América na construção de um Direito Positivo a endossar a ideia de uma comunidade lusófona transcontinental (Medeiros 2011a). Alguns dos descendentes dos PALOP têm cidadania portuguesa (mas não o mesmo tratamento social), muitos outros indivíduos dos PALOP e seus descendentes residentes em Portugal não possuem o direito à cidadania portuguesa (Henriques 2018). Daí que há a ideologia em Portugal continental de que os africanos não fazem parte da História de Portugal e de que não existem portugueses negros e/ou afrodescendentes. Trabalho escravo, trabalho forçado e atualmente trabalho precarizado (contrato “flexível” ou sem contrato) tende a ser a marca social dos PALOP e seus descendentes em Portugal quando comparados aos portugueses “oficiais” ou “típicos” (Caldeira 2017).

Portugal no corrido de dois séculos, a partir da Independência do Brasil em 1822, orienta-se tanto pelo trabalho “humanitário” da colonização em África quanto pela preservação da obra portuguesa no mundo após as independências das províncias ultramarinas de África e Timor. No lugar do culto à coesão jurídica do espaço português transcontinental, há a supervalorização da coesão linguística e a construção de um Constitucionalismo lusófono transcontinental a defender as diferenças dos Estados Nacionais de Direito lusófonos, ao mesmo tempo em que advoga a soberania da língua portuguesa, na qualidade de um fenômeno cultural supra-estatal, a dar coesão aos Estados lusófonos.

(...) a Constituição não é um mero texto normativo, sendo antes expressão de um estado de desenvolvimento cultural. Ela é, por outras palavras, expressão viva de um *status quo* cultural e em permanente evolução e, por isso, em última análise, um meio através do qual o povo se encontra a si mesmo através de sua própria cultura (...) vista como um *espelho fiel da herança cultural de um povo e seu fundamento de esperança*, podendo a cultura ser inclusivamente configurada como um dos elementos configuradores do Estado constitucional (Medeiros 2011b, 12).

(...) Neste sentido, a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) pode ser chamada a ter um papel relevante. Recorde-se que *os laços privilegiados de amizade e cooperação com os países de língua portuguesa* estão na base da criação de uma embrionária organização internacional: a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, objecto da Declaração Conjunta de 17 de julho de 1996 (assinada, aprovada e ratificada por Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe, tendo Timor-Leste aderido após a independência). Não se pode perder de vista, a este propósito, que “toda a meditação sobre a língua transnacional em que o português se tornou depois da independência do Brasil viria a ter por referência o conceito de Fernando Pessoa, que aponta para uma Pátria abrangente de mais de uma soberania” (Medeiros 2011c, 14).

As pesquisas dos historiadores lusos e brasileiros, a envolver as relações entre o Brasil e Portugal, costumam estar focadas do período da colonização à Independência do Brasil para demonstrar – no caso dos brasileiros – a ruptura do Brasil com Portugal e, no caso dos portugueses, a herança portuguesa no Brasil. Nossa pesquisa rejeita os humores nacionalistas dos historiadores lusos e brasileiros. O nosso foco está simultaneamente na herança biopolítica do Império Português e nas discontinuidades desta herança segundo o rearranjo - recodificação dos dispositivos biopolíticos – de gestão das gentes, segundo o que há de central para cada um daqueles Impérios e seus efeitos pregressos de socialização nas vindouras Repúblicas do Brasil e de Portugal.

Se já sabemos o que foi central para o Império Português a partir de 1822, o que foi central para o Brasil a partir do mesmo período? Do interesse português em manter a coesão jurídica do seu território, e tendo por desdobramento a recodificação daquele interesse em um outro interesse da *mesma natureza* (coesão jurídica), porém, em uma outra *escala de valores* (“cidadania lusófona” (Medeiros 2011b) a coroar a obra portuguesa no mundo⁵); o Brasil no corrido daqueles mesmos dois séculos esteve ocupado em equilibrar a escravidão com o liberalismo, e após a abolição da escravatura, manter o controle social sobre a mobilidade social dos descendentes dos escravos. O Brasil não possuía territórios ultramarinos para gerir e não precisava ajustar o seu Direito, herdado dos portugueses, para se dedicar, com o mesmo

⁵ Os portugueses têm como problema contemporâneo a *hiperidentidade* a estabelecer as suas diferenças – inclusive colonialistas – na relação com os outros povos. Por que a colonização portuguesa não foi à inglesa. Para uma crítica de como Gilberto Freyre foi utilizado em Portugal para justificar a herança da colonização portuguesa, ver Castelo (2011).

afinco lusitano, à questões de soberania territorial frente a outras nações liberais no palco internacional. O Brasil tinha uma vasta gente a integrar e a hierarquizar dentro dos seus domínios jurídicos (e territoriais) de seletividade social.

Qual o marco zero – a ruptura ou descontinuidade - desta formação discursiva à brasileira? De 1822, exatamente a partir da escritura da Constituição de 1824, o Brasil positivou em lei a categoria jurídico social do liberto:

Dos Cidadãos Brasileiros.

Art. 6. São Cidadãos Brasileiros

- I. Os que no Brazil tiverem nascido, quer sejam ingenuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação.
- II. Os filhos de pai Brasileiro, e Os illegitimos de mãe Brasileira, nascidos em paiz estrangeiro, que vierem estabelecer domicilio no Imperio.
- III. Os filhos de pai Brasileiro, que estivesse em paiz estrangeiro em sorvico do Imperio, embora elles não venham estabelecer domicilio no Brazil.
- IV. Todos os nascidos em Portugal, e suas Possessões, que sendo já residentes no Brazil na época, em que se proclamou a Independencia nas Provincias, onde habitavam, adheriram á esta expressa, ou tacitamente pela continuação da sua residencia.
- V. Os estrangeiros naturalizados, qualquer que seja a sua Religião (Constituição 1824).

Não há menção nem ao escravo e nem a escravidão. Segundo “a inclusão brasileira” (Holston 2013) o liberto é cidadão formal, mas qual a origem social do liberto? Qual a sua cultura, aparência e cor? Como isso interferia na produção das suas práticas de liberdade e igualdade? O escravo que se infere coexistir durante a vigência daquela constituição liberal de 1824 a 1891 como presença-ausente na categoria de liberto – sempre remissivo a estar liberto da escravidão, mas a escravidão mesma só seria extinta em 1888; o que nota-se naquela Constituição é o silêncio em relação ao escravo. O *não dito* daquela Constituição põe a evidência daquilo que era central para a produção do poder econômico daquele período. Evidente que a escravidão já existia antes da Independência (e o Brasil mesmo nunca colaborou com uma única *ideia nova* sobre a forma de gerir a escravidão (Hespanha 2012, 34)), mas interessa-nos a reorientação da escravidão pela arquitetura biopolítica da gestão

liberal das gentes no marco temporal daquela Constituição, segundo o seu *não dito*. Quais estratégias políticas e sociais são utilizadas para a produção de iguais e “iguais” no espírito da lei? Como a biopolítica à escala do século XIX produz lugares sociais, controle populacional e produz a menor mobilidade social possível do não dito e dos seus descendentes, n’uma palavra, como seria possível diagnosticar as ações biopolíticas no século XXI brasileiro, nos não ditos da “Constituição Cidadã” de 1988 (ainda em vigor em 2018...), enquanto controle populacional dos descendentes do não dito de 1824? Como se deu a construção da pirâmide social brasileira, segundo o não dito de 1824 e seus descendentes, e, como se sucedeu no tempo, no corrido de dois séculos adiante, *a menor mobilidade social possível do tipo humano descendente daquele não dito de 1824*? Quais eram as codificações dos dispositivos biopolíticos à escala do século XIX brasileiro para produzir seleção social e hierarquia, e quais foram as recodificações dos dispositivos biopolíticos no corrido do século XX a produzir os lugares sociais dos descendentes do não dito de 1824?

Optamos em privilegiar em nossa pesquisa não os ditos porque estes já são “privilegiados”, mas *o não dito* e a sua ascendência a partir de 1822 porque no deslocamento da sociedade não liberal – Antigo Regime nos Trópicos – para a sociedade liberal o não dito, e a sua descendência, teve o local social menos favorável a habitar e continua nos nossos dias a ocupar a base da pirâmide social brasileira. Se não sabemos como resolver o problema da ascendência do não dito durante o século XIX, e, nem sabemos como e aonde intervir para melhorar em 2018 a qualidade de vida daquelas pessoas descendentes do não dito de 1824, queremos com a biopolítica – pela mediação da ontologia do presente – explicar a produção de codificações e de recodificações que leva à reprodução social da sociedade piramidal brasileira, assim como à reprodução de um tipo de moralidade a orientar a ação dos sujeitos em relação às práticas de liberdade e igualdade. Existe alguma saída em relação à biopolítica e a reprodução social? Também não sabemos responder, mas admitimos a hipótese do sujeito ético transgressivo a produzir inovações no interior do sistema social (Davidson 2016; Hanssen 2008; Ingram 2016).

Como formou-se a ética daquele indivíduo brasileiro? O estudo mais famoso de Weber (2004) lançou o desafio de questionar o vínculo (afinidade eletiva) entre uma dada *ética religiosa* para com uma dada *formação econômica* em curso de maneira a verificar, a partir daí, uma tal *personalidade*:

El concepto de personalidad contiene em Weber un aspecto histórico que él desarrolla em sus estudios comparativos. Aunque también posee un aspecto normativo, que em última instancia sustenta toda la construcción de una sociología comprensiva y empírica como teoría de la acción, del orden y de la cultura. El hombre se convierte em personalidad sólo cuando toma una posición frente al mundo, le concede a éste un sentido y actúa de acuerdo com tal posición. Y, como ser dotado de razón, puede justificar sus posiciones. Sin esta capacidad de fundamentar las tomas de posición y sin la disposición para someterlas a una discusión racional, no podría existir ninguna ciencia de la cultura. (...) “El presupuesto transcendental de toda *ciencia de la cultura* no es, por ejemplo, que encontremos *valiosa* una ‘cultura’ determinada o, em general, alguna ‘cultura’, sino que *somos hombres* culturales, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar *posición* frente al mundo y de concederle un *sentido*” (Schluchter 2008, 53–54).

Personalidade esta formada por uma ética religiosa; como esta incrusta⁶ (DiMaggio 2003) o seu *ethos* no desenvolvimento econômico de maneira a orientá-lo na sua prossecução.

Porém Weber não disse que a única forma possível de afinidade eletiva seja aquela que a Europa protestante e os Estados Unidos conheceram em algum momento das suas histórias, nem disse que aquelas nações que compõem os atuais países protestantes no mundo são culturalmente superiores às outras nações não protestantes. As afinidades eletivas dos sujeitos éticos cuja personalidade tenha sido formada por outras éticas religiosas continuam a produzir incrustação em suas respectivas formações econômicas. O debate sobre as múltiplas modernidades (2007) aberto por Eisenstadt continua em curso em Heidelberg na mesma universidade onde ele fora professor pesquisador, e encontra hoje desdobramento aquela hipótese em um dos ex-alunos de Wolfgang Schluchter, também de Heidelberg, Thomas Schwin⁷. O que nos interessa neste trabalho é perscrutar o possível vínculo entre a *ética religiosa do Brasil* e a *formação econômica do patriarcado brasileiro* (Freyre 2016) enquanto fenômenos singularizadores da nação brasileira na qualidade de regime liberal de gestão das gentes.

⁶ Na ausência de uma melhor terminologia recorreremos ao vocabulário da NSE.

⁷ Prof. Dr. Thomas Schwin <https://www.soz.uni-heidelberg.de/prof-dr-thomas-schwinn/>. Acesso nov. 29, 2018.

O núcleo de historiadores lusos e brasileiros que produzem pesquisas sobre o *Antigo Regime nos Trópicos* (Bicalho, Fragoso, e Gouveia 2001) e o *Antigo Regime Português* trabalham com o conceito de disciplina social católica a orientar os sujeitos nas suas ações em relação às práticas econômicas, relações interpessoais, práticas clientelares e funerárias. Aquilo é um processo disciplinar a produzir hierarquia, obediência amorosa e consentida. Logo, este tipo de disciplina, mesmo que embalado pela escravidão, nas palavras de (Fragoso e Gouveia 2017, 15) “além de escravos, senhores e donos de terras, os moradores dos engenhos desenvolviam entre si relações de parentesco, de clientela e de compadrio”. O escravo é integrado à família por baixo, se assim pode-se dizer, como membro da família da Casa-Grande. Naquele regime disciplinar a única hipótese de ascensão social é pelas relações clientelares estabelecidas na relação inter Casas-Grandes. O exemplo mais evidente da força de integração social daquela ética religiosa – disciplina social católica – era a maneira como uma senzala funcionava (com incentivo dos Senhores: dividir para dominar) como controle social de uma outra senzala. Tocando em miúdos: a revolta dos Malês a intentar derrubar o Império do Brasil no século XIX foi sustada porque denunciada por outros escravos (Reis 2003). O denunciante neste tipo de disciplina pode ter como prêmio a liberdade, ganhar terras ou escravos. Um regime de dominação funciona bem quando este consegue seduzir o dominado com promessas e prêmios. Funcionar bem não significa ter cem por cento de eficácia. Concomitante à prática da escravidão no Brasil – da colônia ao Império – não faltaram focos de resistência dos escravos via a formação de quilombos (Gomes e Reis 1996), via as lutas pela abolição como demonstra a nova bibliografia sobre o tema das práticas de liberdades dos escravos no Brasil (Alonso 2015; Machado e Castilho 2015).

Mas qual foi a organização econômica do Brasil durante aquele período de escravidão incrustado na disciplina social católica? “Modo de produção escravo” (2011), responde Jacob Gorender em sua polêmica contra Fernando Novais (2009). Embora o embate entre aqueles dois autores inscreva-se em um registro marxista, aquilo mostra-nos a natureza da hermenêutica sobre a escravidão no Brasil: enquanto para Novais a escravidão não passa de apêndice econômico da exploração da metrópole portuguesa sobre a colônia de maneira a incentivar a integração subalterna do Brasil na economia política mundial do capitalismo, para Gorender, o escravismo é ele mesmo um modo de produção econômica que não respeita os imperativos da metrópole, mas que estrutura toda a produção e organização do território com suas implicações, produções de elites, senhores e rearranjos econômicos (e políticos) da

classe dirigente em relação a produção do capital nacional (e das Américas, pois Gorender defende que as Américas têm o seu próprio modo de produção).

Apropriamo-nos da tese de Gorender, mas não necessariamente a aderir ao marxismo (Maestri 2005); o escravismo foi central para a produção de socialidades no Brasil enquanto produção de lugares sociais na hierarquia daquele regime econômico. Pois bem, vê-se na dicotomia do interior daquele regime econômico da obediência, que orientava a ação dos atores sociais segundo a disciplina social católica, com as práticas de resistência ao regime escravista lideradas pelos escravos. O foco do nosso entendimento não está nem na atual historiografia pós 1990 preocupada com as histórias culturais, das elites, da vida cotidiana, da alimentação, da família (dos escravos também) ou na busca de um consenso entre senhores e escravos lá na escravidão, assim como consenso entre patrões e empregados aqui no regime democrático neoliberal; nem na historiografia produzida entre os anos de 1960 e 1990 ocupada com a temática da revolução marxista. Focamo-nos nos efeitos de socialização, produção de seleção social e hierarquia que a combinação da economia escravista com a disciplina social católica possa ter fabricado como dispositivo de controle populacional das gentes da nação brasileira, tanto no período escravista, quanto no pós escravismo, isto é, acompanhar a criação e metamorfose das codificações dos dispositivos biopolíticos de controle e seleção social da população brasileira. Se estamos interessados em relacionar uma ética religiosa com uma dada modalidade econômica, não estamos interessados na velha interpretação sobre o atraso da sociedade brasileira, mas interessados em descobrir, a partir desta possível afinidade eletiva, como funcionam os dispositivos brasileiros de controle social da população, n'uma palavra, o que foi e continua a ser central para o tipo de sociedade como a brasileira.

O debate social brasileiro ficou *atolado* entre de um lado os marxistas como Florestan Fernandes (2012), Jacob Gorender (2011), Fernando Novais (2009) e Caio Prado Jr. (2011); e do outro lado, os culturalistas Roberto Damatta (1997) e Gilberto Freyre (2016, 2003). Um grupo intermédio que circula por entre aquelas duas alas são os autores a desenvolver as hipóteses de Sérgio Buarque de Holanda (2014) como Raymundo Faoro (2012) e Simon Schwartzman (2015). Aqueles são três diferentes grupos de **Intérpretes do Brasil**, mas que convergem na construção da *agenda brasileira* (a exceptuar-se Gorender) enquanto diagnóstico negativo, integração subalterna internacional, patrimonialismo (o poder pessoal do Brasil é herdado de Portugal), exploração da metrópole em relação à colônia, mas, não conseguem pensar a possibilidade de articulação do que fez do Brasil, Brasil: a afinidade

eletiva da disciplina social católica incrustada na formação econômica do patriarcado brasileiro. É daí que surge o liberalismo brasileiro com a sua especificidade reorientadora do futuro do país. E é aqui também que encontramos a disjunção imperial luso-brasileira com a sua moldura biopolítica como herança que só pode ser pensada a partir da *ideia de nação em Foucault*, diga-se, o grupo de indivíduos (Elites Letradas) para cada um dos Impérios a traçar a agenda do devir das Repúblicas e da gestão das suas gentes.

Bens, distribuição de bens, seleção social e produção de hierarquia

Nesta seção discutiremos o conceito de bem, e faremos a relação deste conceito com o problema da justiça social no Brasil. Tal problema no Brasil impõe o compromisso em dialogar com o modo como os brasileiros são socialmente selecionados, segundo a cor e a aparência. Se existe o sujeito socialmente reconhecido como negro, existe o sujeito da branquitude. Um é dito (o negro), o outro, não dito (o branco). Como isto se processa no Brasil?

(...) pouco se escreveu sobre a Branquitude na literatura brasileira. É como se a consciência de ser branco não existisse no Brasil por causa da mestiçagem (...). Um silêncio sobre a Branquitude e as suas vantagens foi mantido por muito tempo diante do discurso sobre a Negritude e a identidade negra. (...) Eles não precisavam gritar e proclamar sua Branquitude, pois o tigre não precisa proclamar a sua “tigritude”; sendo o “rei” da selva ele simplesmente ataca silenciosamente quando sua sobrevivência o exige. São os outros, oprimidos, negros, mulheres e homossexuais que precisam gritar e proclamar sua identidade. Talvez isso pudesse explicar a estratégia do silêncio e a não proclamação da identidade branca, apesar da consciência das vantagens que ela oferece no universo racial brasileiro (Munanga 2017, 10).

Este problema brasileiro, longe de ser uma questão meramente ideológica e subjetiva, é o *cerne* do qual a sociedade brasileira continua a desdobrar-se a partir da centralidade do seu liberalismo, como mencionado no capítulo 2 deste trabalho. A cultura de privilégios (Jesus 2017; Laborne 2017; Miranda 2017) sofreu naturalização em forma de desigualdade social no Brasil, daí a necessidade de pesquisa crítica para buscar novos caminhos na construção da igualdade social.

A justificar a importância deste questionamento duro que fazemos aos privilégios das pessoas socialmente reconhecidas como brancas no Brasil, e, a contrariar o emotivista

argumento de que lá existem brancos pobres (um argumento recorrente entre os brasileiros), citamos um sociólogo americano:

O maior problema brasileiro, atualmente, é social, mais do que político ou econômico. (...) a distribuição da riqueza social é, possivelmente, a mais desigual do mundo. Além disso, os negros estão na base da distorcida pirâmide econômica do Brasil. (...) as profundas desigualdades raciais no Brasil são, agora, bem conhecidas. Elas não são meramente o resultado da escravidão ou de grandes desigualdades de classe, mas de uma contínua prática social preconceituosa, de cunho racial. A noção popular sobre a raça é transmitida através de estereótipos, da mídia, de piadas, das redes sociais, do sistema educacional, das práticas de consumo, dos negócios e pelas políticas do Estado. Logo, a raça tem grandes implicações materiais para os brasileiros (Telles 2003, 306).

Para quem duvide sobre a necessidade de correção das desigualdades sociais no Brasil, volta o autor a dizer-nos que

Os governos devem continuar a monitorar a raça para documentar a desigualdade e injustiça e tomar as medidas corretivas necessárias. A sociedade precisa se conscientizar da importância da raça para que todos possam aprender a conviver uns com os outros de forma mais humana, e respeitar aquilo que consideramos diferente. (...) Por mais desagradável que possa parecer discutir a questão racial, ganhos reais serão alcançados quando ela for abordada de forma séria. Então, será possível alcançar uma verdadeira democracia racial (Telles 2003, 327) .

Uma verdadeira democracia racial com a abertura para a problematização sobre a nossa humana possibilidade de sermos outros de nós mesmos. Feitas estas ressalvas, podemos iniciar a discussão sobre o conceito de bem.

“Haverá bens irredutivelmente sociais?” (Taylor 2000, 143) A resposta negativa a esta questão vem do lado do utilitarismo, diz-nos Taylor. Cita o economista e filósofo do *welfarestate* Amartya Sen, e, a parafraseá-lo no desenvolvimento da crítica ao utilitarismo, afirma que a produção do juízo do bem repousa na utilidade individual contida no estado do uso das coisas. Porém Taylor acusa três pressupostos filosóficos embutidos na definição que

Sen dá do utilitarismo⁸: consequencialismo, utilitarismo e atomismo. O consequencialismo tem a ideia central de que nossos juízos de valor têm de visar a resultados, estados de coisas, não se ocupando da qualidade moral intrínseca dos atos. O utilitarismo é um consequencialismo com adição procedimental de avaliação racional. Os estados de coisas são avaliados em função da felicidade a provocar no agente. Não há interesse em investigar a felicidade, apenas promove a felicidade do agente à revelia moral do senso de ridículo, de depravação ou pudor. O que for satisfatório é satisfatório (provoca felicidade). O atomismo tem os indivíduos como determinantes na utilidade dos estados de coisas. Taylor afirma que Sen dá um sólido golpe no bem-estarismo ao mostrar a fragilidade do pressuposto utilitário (Sen 2018, 407–10) e diz que aprofundará a análise para questionar a fé utilitarista de que os bens são, em última análise, individuais.

Toda escola de pensamento reconhece bens públicos. “Bentham ofereceu o conceito de um bem que seria público não no sentido de beneficiar a todos os membros de uma coletividade, mas no de levar ao bem de um número de indivíduos que não se pode identificar de antemão” (Taylor 2000, 145). O estado de coisas só é bom porque beneficia a indivíduos. Há a presunção de que bens públicos e sociais são decomponíveis, esta é a orientação de uma dada concepção de “individualismo metodológico” (145) que pensa toda a coletividade composta por indivíduos de interesse e racionais. Implícito no conceito utilitarista de felicidade está o “subjativismo” (146), é subjetivista a satisfação de um interesse, o estado de felicidade – satisfação – é subjetivo. O bem é determinado por aquilo que acontece na cabeça dos indivíduos, pelos seus interesses. O subjativismo reforça o atomismo utilitarista. Toda a organização social é predicada e decomponível nos estados subjetivos dos indivíduos. O atomismo não consegue justificar porque um indivíduo obedece a uma regra, lei ou norma: só

⁸ Taylor e Sen estão de acordo quanto à crítica ao utilitarismo. A dicotomia entre eles, que passa longe de ser um antagonismo, seria apenas que Sen na qualidade de economista a discutir filosoficamente a *redistribuição* de bens, analisa-os como *bens primários* (um conjunto de valores que os indivíduos julgam necessário para a sua realização moral e equitativa). Taylor não negaria esta precisão do economista, mas diria que mesmo o bem que for estabelecido como primário para uma sociedade, seria de acordo com as suas tradições, panos de fundo e etc, logo, um *bem irredutivelmente social*. Isto apenas se se aceita que a percepção do que é um bem varia de acordo com os projetos de poder e com as formações sociais. Em síntese, o objeto da nossa intuição é este: o valor de um bem é segundo o *deslocamento* do modelo de sociedade tradicional e / ou patriarcal para a sociedade liberal. Nesse deslocamento há a luta pela *recodificação* dos dispositivos de reprodução dos bens para grupos de privilegiados. O valor de um bem pode ser equacionado segundo o que um modelo tal de sociedade tenha estabelecido para si como objeto de *centralidade*. Daí que a *percepção* (práticas de vida social) do que um bem é para um nativo de uma sociedade que praticava a seleção social de indivíduos por castas (a Índia), não pode ser a mesma percepção que um nativo do Brasil possa ter sobre um bem quando o brasileiro é herdeiro da sociedade escravista.

obedece, não por interesse em praticar a obediência ou ser feliz na obediência, mas por reconhecer o valor coletivo da sanção a ser sofrida pela desobediência. Este mesmo indivíduo obedece a regras porque conhece os “jogos de linguagens” que se movem como “um pano de fundo de regras (...) condições de possível validade” (148), e “Um item linguístico só tem o significado que tem contra o pano de fundo de uma linguagem inteira” (148). Os códigos sociais de um jogo de linguagem são históricos e agem como mecanismo de sanções aprovativas e reprovativas de condutas, de orientação de condutas.

O *locus* da linguagem na vida humana é criado e mantido “nos intercâmbios contínuos que ocorrem em certa comunidade linguística” (Taylor 2000, 150). É este *locus* que enfraquece a concepção do individualismo metodológico. O erro deste individualismo é ignorar o pano de fundo que mobiliza os atos de fala reduzindo-os a eventos puros e simples. O pano de fundo que orienta os jogos de linguagens dos atos de fala de dois ou mais interlocutores é epocal, faz parte de uma época ou cultura. Sem um pano de fundo em comum, dois interlocutores – ainda que falem a mesma língua – não se entendem.

Não é necessário o apelo a alguma “consciência coletiva” (151) para compreender a produção de significados ou a produção da obediência, mas reconhecer que a *langue* (estrutura) só funciona com o aporte de um pano de fundo e, ainda que a *langue* governe a *parole* (atos de fala), é necessariamente modificada pela *parole*. Mais importante do que a *langue* e a *parole* é estar atento ao pano de fundo epocal e cultural a oferecer a orientação dos atos de fala no desenrolar dos jogos de linguagens e relações de poder.

Um sujeito utilitarista obedece às expectativas de papel social por conhecer e reconhecer o pano de fundo normativo a criar expectativas. Mas ao cumprir um tal papel social, pode um utilitarista transgredir uma tal expectativa e inovar na ação do respectivo papel. O fundamental é admitir que nos jogos de linguagens e relações de poder, o utilitarista usa para o seu fim os papéis sociais no paradoxo da obediência-transgressão no curso da ação. Uma sociedade competitiva funciona porque os indivíduos têm mais liberdade para transgredir os papéis sociais dados. Há alguma formação social onde a transgressão inexistia? Se inexistia a transgressão, inexistia a inovação na história. Então pressupomos a existência de formações sociais mais ou menos tolerantes à transgressão de papéis sociais.

O *locus* de uma sociedade – entendido como uma *langue* – é o pano de fundo de práticas e de compreensões. Os falantes – indivíduos atomizados – agem e transgridem

orientados por um pano de fundo epocal e cultural. Não há indivíduo que se decomponha do seu *locus* ou viva na independência dele (Taylor 2000, 152).

O que são bens, então, depois deste deslocamento em relação ao utilitarismo? São bens o que uma cultura valoriza em uma dada época, e, como tal, não estão disponíveis cem por cento para toda a gente. A posse de escravos já foi um precioso bem no Brasil.

Se algo distingue os regimes de escravatura transatlântica das formas autóctones de escravatura nas sociedades africanas pré-coloniais, é precisamente o facto de estes nunca terem extraído dos seus cativos uma mais-valia comparável à que se obteve no Novo Mundo. O escravo de origem africana no Novo Mundo representa assim uma figura relativamente singular de negro, pela particularidade de ser uma engrenagem essencial de um processo de acumulação à escala mundial (Mbembe 2017, 90).

Ainda que o escravo enquanto um bem já existisse em África antes da corrida europeia pela dominação mundial, e que muçulmanos já praticassem a escravidão durante o mesmo período e após a Abolição da Escravatura no hemisfério Ocidental, isto não isenta os europeus e os seus descendentes no Novo Mundo da dura crítica às permanências morais da prática de desqualificação social às pessoas segundo a descendência étnico / rácica⁹.

(...) a colonização é uma forma de poder constituinte, na qual a relação com a terra, as populações e o território associa, de modo inédito na história da Humanidade, as três lógicas da raça, da burocracia e do negócio (*commercium*). Na ordem colonial, a raça opera enquanto princípio do corpo político. A raça permite classificar os seres humanos em categorias distintas supostamente dotadas de características físicas e mentais específicas. A burocracia emerge como um dispositivo de dominação; já a rede que liga a morte e o negócio opera como matriz fulcral do poder. A força passa a ser lei, e a lei tem por conteúdo a própria força (Mbembe 2017, 105–6).

O desafio do Estado brasileiro será então a recodificação da administração biopolítica junto do combate às suas elites sociais (Carvalho 2014, 23–47), segundo a sua herança, de *colonial* em *Estado de Bem-Estar Social*, para, concomitante a este processo, quebrar o monopólio dos bens no Brasil.

⁹ Para um ponto de vista diferente do de Mbembe, mas não convincente para os não portugueses (ou para as pessoas emocionalmente não vinculadas à defesa do Império Português), ver Marques (2017, 25–35).

A posse de um bem dinamiza a luta pela hierarquização de indivíduos. A competição é o conflito pela distribuição de bens. Privilégio é o monopólio da maior quantidade possível de bens. O que são bens para uma sociedade competitiva do tipo brasileira? A *beleza* - porque o padrão estético facilita ou embarga a promoção sócio-econômica do indivíduo na gestão da pigmentocracia; a *propriedade*, o *diploma* e o *poder de compra*. Monopolizador é o “belo” proprietário com poder de compra elevado e com nível superior de educação formal. Deflacionada é a pessoa brasileira desprovida de um, alguns ou todos os bens acima mencionados. Um típico exemplo de um *deflacionado brasileiro*: negro, baixa renda / pobre, baixa escolaridade, morador de área de risco (favela), gay e “feio”.

O que é a pigmentocracia? “É uma hipótese sobre a estrutura das desigualdades e da hierarquia social nos países latino-americanos” (Alves 2016, 99).

Esta singular pesquisa é realizada pelo sociólogo americano Edward Telles (2003a). Ele e a “sua equipe mostram que por trás das categorias raciais existe, em todos os países estudados, uma escala de cor em que os indivíduos de pele mais clara têm inequivocamente melhor situação socioeconômica que os de pele mais escura, estando os indivíduos de tons de pele intermediários previsivelmente no meio” (Alves 2016, 99). E, continua o autor a dizer sobre todos os países estudados (Brasil, México, Colômbia e Peru) que:

A hipótese pigmentocrática, digamos, bem como os dados que a sustentam, é revolucionária para o modo como se concebe e discute o tema na América Latina. Os quatro países estudados fizeram, há cerca de duas décadas, transições constitucionais que ajudaram a virar a página das ideologias de integração nacional pela mestiçagem em direção a modelos multiculturalistas de sociedade. Mas o Brasil, o mais estudado dos países latino-americanos no que tange ao tema, e sobre o qual assentam muitas das generalizações sobre a região, é uma exceção, nota Telles. Apenas aqui foram conquistadas políticas afirmativas consistentes para combater desigualdades raciais (...) (99).

Definimos políticas públicas, a esse respeito, como tudo aquilo o que Estado faz e deixa de fazer (Souza 2006) em relação à *desmonopolização* de bens. Trabalhamos com a ideia da *escolha social da justiça*. A comparação de sociedades e a identificação dos modos como uma sociedade pode ser melhorada através da remoção de injustiças, ou de vícios

administrativos, assim como a busca de resultados abrangentes como, por exemplo, o aumento do letramento¹⁰ populacional (aprender *verdadeiramente* a ler, escrever e interpretar textos), reconhecimento das tradições constituintes de um povo tal, erradicação do trabalho infantil e da prática de trabalho análoga à escravidão, reconhecimento de constituições familiares plurais (homoafetivas); não se trata mais de *buscar a natureza da sociedade perfeitamente justa* (tradição do “contrato social”), ou de *endireitar as instituições* (socialismos). A escolha social da justiça interessa-se pela justiça e injustiça comparativa das diferentes sociedades realmente existentes. Então, o foco está nos juízos comparativos (e não transcendentais) e na busca por resultados abrangentes e não na perfeição institucional (Sen 2018, 429–30).

A desigualdade social pode ser produzida e reproduzida, socialmente, por desinvestimento ou negligência em relação à promoção e implementação de políticas públicas que tenham por alvo a correção das distorções sociais. Elegemos como amostra de bens irredutivelmente sociais a moradia, o acesso à educação formal e ao emprego remunerado e estável (a lista completa poderia ser imensa). Com a salvaguarda de que no século XIX escravista brasileiro, o escravo ficou impedido do gozo destes bens. Quanto aos seus descendentes durante o regime escravista e todo o período republicano, estes continuam a amargar a menor mobilidade social possível no corrido destes mesmos dois séculos a partir da Constituição de 1824.

Arriscamos uma *provocação* histórico sociológica: no corrido do século XIX até a década de 1930 aproximadamente, europeus receberam incentivo (do governo brasileiro) para não só migrarem para o Brasil com o objetivo de substituir a força de trabalho escravo (e a pessoa socialmente reconhecida como negra), como recebiam vantagens os europeus e os *seus descendentes* na disputa do acesso ao mercado de trabalho, posto que a administração estatal estava absolutamente orientada para eliminar *os descendentes do não dito de 1824* do mundo do trabalho. Este favorecimento que os brancos receberam no Brasil poderia ser compreendido como *uma primeira ação afirmativa de cotas raciais*, posto que a intenção da (bio)política pública brasileira, daquele período, visava a melhoraria da qualidade racializada

¹⁰ Letramento como uma crítica à política educacional brasileira de alfabetização *exige* além de saber ler, escrever e interpretar textos, saber fazer os próprios discursos de avaliação do lugar social do sujeito, assim como participar da discussão pública sobre os direitos e os deveres dos sujeitos. O Estado tende a ocupar-se em apenas alfabetizar a massa (expedição de diplomas). O letramento quer o debate substantivo sobre a participação dos alfabetizados na discussão pública da redistribuição dos bens sociais. Ver Goulart (2014).

da força de trabalho e da gente brasileira. O nosso desejo é o de *embaraçar* a racionalidade brasileira: o brasileiro médio (mesmo o de escolarização alta) não está habituado a pensar que exista uma Branquitude e que tenha havido “ação afirmativa de cotas raciais” para os brancos no passado brasileiro. O presente brasileiro assiste a discussão pública entre o cotista tradicional (o sujeito da branquitude) contra o cotista emergente (os afrobrasileiros e as pessoas de baixa renda). Segundo esta nossa breve exposição sobre o nosso entendimento do que um bem é, tudo o que não se sustenta no imaginário social brasileiro é a *ideologia da meritocracia*: a ideia de que pessoas à revelia dos capitais econômicos, sociais e culturais, consigam *apenas* com o esforço pessoal (mérito) tornarem-se vitoriosas na vida social. Qual o signo da vitória no Brasil? E quem são os perdedores nessa competição pelo acesso aos bens materiais (moradia por exemplo) e imateriais (reconhecimento e respeito à dignidade) da cultura brasileira?

Capítulo 3 – Liberalismo à Brasileira: O “Primeiro Liberalismo”. Um Programa Cultural de Civilidade para o Brasil¹¹

Temos como interrogação o que faz do Brasil um país liberal, ao mesmo tempo em que este ser liberal do Brasil se distingue de outras formações liberais no planeta. O Brasil é um país liberal e americano, mas não como os Estados Unidos. A Independência do Brasil dá-se no contexto da era das revoluções (Pimenta 2009), o que faz daquele movimento social um ato revolucionário mesmo que o brasileiro médio resista a estas “novas dimensões” (Malerba 2006) da Independência do Brasil que foi política lá no século XIX, mas que ainda não esgotou todo o seu repertório no desdobrar de três séculos das Revoluções liberais como a Independência Americana de 1776 e a Revolução Francesa de 1789.

Neste capítulo investigaremos, de maneira provocativa, a colonização do Brasil depois da Independência. Sustentaremos este *paradoxo*: a Independência foi revolucionária, mas permanece *colonizadora* (Bosi 2012). Compreendemos como o desafio na atualidade daquela revolução brasileira – que tem o seu marco histórico em 1822 – o da recodificação do Estado com práticas coloniais em relação à sua gente em um Estado com práticas de bem-estar social em relação à sua gente.

Evitaremos o lugar-comum do discurso brasileiro a ajuizar todas as transformações sociais ocorridas a partir de 1822 como “modernização conservadora”. Como já apontado acima, substituímos este ajuizamento por aquele paradoxo revolucionário, não como um eufemismo, mas como *mudança de atitude* diante do fenômeno histórico e social da Independência e seus pregressos desdobramentos. Temos duas distintas maneiras de avaliar o processo de modernização brasileiro (normalmente ajuizado como “ideologia do atraso”): 1) o Brasil é um país de baixa performance democrática, alta corrupção, autoritário e com práticas de poder pessoal na administração pública (patrimonialismo¹²) a desconhecer ou desrespeitar a distinção entre o público e o privado, machista, racista, homófobo, desleixado com a educação pública, um país em desenvolvimento (eufemismo para atrasado, do terceiro mundo

¹¹ Partes do texto deste capítulo e do capítulo 4 reproduzem, com algumas alterações, trabalho apresentado em maio de 2018 para conclusão do seminário Economia e Organizações, ministrado pela Professora Doutora Helena Serra no mestrado em Sociologia.

¹² O fundamento discursivo sobre o *patrimonialismo*, o *atraso* e a *corrupção* brasileira encontra-se em Faoro (2012) Holanda (2014) e Schwartzman (2015). Para uma crítica deste *leitmotiv* do pensamento social brasileiro, que retomaremos no próximo capítulo, ver Souza (1999; 2000; 2012).

ou não-ocidental) e, 2) o Brasil é um país moderno como os demais países modernos reconhecidos pelo Direito Internacional Público, tem democracia representativa, economia aberta, é laico, possui pluralidade religiosa e participa da mesma tábua de valores dos demais Estados liberais no que se refere ao reconhecimento e a avaliação do que é um indivíduo de sucesso ou fracassado.

Na primeira avaliação, liberais e comunistas brasileiros fazem o mesmo diagnóstico do suposto atraso (com o acréscimo da discussão pública marxista da temática da exploração da colônia brasileira pela metrópole portuguesa com desdobramentos na dependência – econômica - dos países do Sul global em relação ao Norte global¹³), mas divergem quanto ao prognóstico: os liberais querem o aperfeiçoamento da representação política, a moralização da política e mais privatizações (Paim 2018) (há a crença de que a economia moraliza o mercado e a política corrompe o mercado), mas nada dizem sobre a representação das diferentes categorias de indivíduos (gênero, cor e etc.) no interior daquele sistema de representação política; os comunistas, depositam a fé na revolução dos trabalhadores com a tomada do Estado para a distribuição de bens econômicos, mas nada dizem sobre a falta de competência do Estado para empregar toda a população e nem travam discussão pública sobre a estratégia de promoção de pequenos e médios empreendedores para a geração de emprego e renda para a população de baixa qualificação profissional e com foco na diminuição da pobreza e na erradicação da miséria.

Chamamos a atenção para o foco daquele debate sobre o crescimento econômico do país que centra-se na *demasiada* preocupação com as empresas multi e transnacionais. Porém aqueles tipos de empresas exigem um perfil de trabalhador que não corresponde à realidade da força de trabalho da massa brasileira. Daí que a hipotética solução para o tímido crescimento econômico brasileiro seria dar *maior atenção* aos pequenos e médios empreendedores e produtores como estratégia de crescimento econômico e equitativo, posto que o perfil de trabalhador para aquele tipo de investimento não precisa necessariamente de alta qualificação (Barrucho 2014). Mas, quem é aquela gente mais pobre e de baixa qualificação que seria beneficiada, indiretamente, por uma política pública de promoção dos pequenos e médios empreendedores e produtores? É aqui que aparece a *indiferença* da administração brasileira (e das elites letradas liberais e comunistas) em relação aos mais

¹³ Desta agenda de leitura brasileira destacam-se Fernandes (2012), Novais (2009), Marini (2000), Prado Jr. (2011), Santos (2015).

pobres do Brasil. O pobre tem cor escura, e é objeto da indiferença da administração brasileira e do ódio das classes médias por se sentirem também *abandonadas* pelas políticas públicas do Brasil. Esta classe média odeia o pobre, mas nada diz sobre os especuladores financeiros (banqueiros) e acionistas das grandes empresas nacionais e internacionais¹⁴.

Na segunda avaliação conhecemos o argumento do sociólogo brasileiro Jessé Souza (2012), mas ao mesmo tempo em que Souza joga fora a ideologia do atraso (e estamos com ele nesta empreitada) afirma que *a gênese da desigualdade social brasileira é a escravidão*. A escravidão é o fio de Ariadne a orientar toda a produção de Souza. Porque divergimos hermeneuticamente dele, construímos esta dissertação de mestrado em Sociologia visando a problematizar – via a ontologia do presente – a *genealogia* (e não apenas a gênese) da desigualdade social brasileira que, conosco, não é a escravidão, mas o revolucionário liberalismo do tipo brasileiro.

Em síntese, nem os liberais e nem os comunistas brasileiros têm ideias claras e projetos consistentes em suas agendas públicas para *melhorar a qualidade de vida da gente do Brasil, ou diminuir a produtividade da injustiça social no Brasil* (Sen 2012, 2018). Nós também não. O que proporemos aqui é uma crítica de como tudo isto começou, e como este *isto* se recodifica no corrido de dois séculos a partir de 1822 de maneira a permitir a menor mobilidade social possível dos descendentes do não dito da Constituição de 1824 aos nossos dias do século XXI.

Nesta nossa perspectiva de leitura pomos de lado os clichês internacionais a dividir os Estados do planeta em atrasados e adiantados, centros e periferias, modernos e semimodernos, ocidentais e não-ocidentais. Enxergamos diversidades de liberalismos em curso na história. O liberalismo é a nossa esfinge, e enquanto lutamos para decifrá-lo no local, ele nos transforma a todos no global. O liberalismo continua a transcender as nossas investigações locais, mas somente nos locais podemos construir focos de análises consistentes e condizentes com as experiências dos povos.

Em um e-mail enviado ao sociólogo Jessé Souza, expôs-se a querela hermenêutica nos seguintes termos:

¹⁴ Para uma crítica da conduta moral da classe média brasileira, em relação aos pobres do Brasil, ver as entrevistas da filósofa Marilena Chauí (“Marilena Chauí: Classe Média é Violenta, Fascista e Ignorante” 2013) e do sociólogo Jessé Souza (Amorim 2018). Ressaltamos que se os atos de fala deles são críticos em relação ao *modus operandi* da classe média, têm colaborado para a agudização do ódio aos mais pobres por carecerem de propostas para, ao mesmo tempo, acudir aos pobres e às classes médias do Brasil.

(...) o senhor afirma que tendo sido a escravidão brasileira uma instituição total (conceito do Goffman), ela está na gênese daquele processo. Concorro que ela fora uma instituição total, mas hesito em atribuir a ela a gênese da desigualdade social brasileira. Explico: segundo a sua proposta genealógica da self ocidental, falta na sua explicação apresentar o momento da entrada daquela self no Brasil e, demonstrar o momento diferenciador do Império Português para o Império Brasileiro enquanto construção – via elite letrada do Império – do contrato social liberal à brasileira, digo, o modo como fora interpretada a ideia de Contrato Social no século XIX brasileiro para fazer do momento fundador do Brasil independente um projeto de futuro para o país. Naquele liberalismo à brasileira fora conscientemente articulada a relação de liberalismo e escravidão onde a escravidão seria – como foi – abolida gradualmente segundo um programa civilizacional conscientemente articulado a atravessar todo o Império e a migrar para a República de maneira a incorporar alguns ‘iguais’ e aleatoriamente excluir os restos do Contrato. Essa dinâmica permanece tal como a sua sociologia demonstra, porém, d’onde observo, é impossível postular a escravidão a gênese da desigualdade quando ela fora re-articulada por um projeto civilizatório ainda em curso, logo, a gênese da desigualdade social brasileira está naquele momento diferenciador que se inicia em 1815 com o status de capital do Império Português e ‘conclui-se’ em 1837 com a abdicação de Dom Pedro I. O que irá suceder-se a partir da década de 30 do século XX com os Intérpretes do Brasil – que devem ser desconstruídos – será apenas uma reforma eidética (relativo as ideias) do Contrato Social à brasileira sem mudança substantiva de projeto de sociedade à brasileira. A sua proposta de modernização seletiva e desconstrução dos Intérpretes do Brasil está aberta para pensar, ou repensar, a gênese da desigualdade social brasileira? (comunicação pessoal por e-mail, novembro 14, 2016).

Na resposta que recebemos do sociólogo ele limitou-se e dizer que a observação parecia convincente, e incentivou-nos a continuar nessa linha argumentativa, mesmo que na discussão pública que o sociólogo continuou a fazer depois daquela data do e-mail (Amorim 2019), ele tenha continuado a argumentar com base naquela *difícil sustentação* por nós apontada sobre a gênese da desigualdade social brasileira.

Liberalismo à brasileira, hoje

Agora vamos ao liberalismo mesmo, isto é, a caracterização do liberalismo brasileiro, segundo os liberais brasileiros. O atual estado da arte da discussão pública dos liberais brasileiros a interpretar o Brasil do século XXI, alinhado com o discurso político, do presidente eleito Jair Bolsonaro, diz o seguinte:

O novo despertar liberal brasileiro foi, portanto, calcado no trabalho incansável e já de anos de instituições privadas sérias como o Instituto Liberdade (IL-RS) e o Instituto de Estudos Empresariais (IEE), no Rio Grande do Sul; o Instituto Liberal (IL-RJ) e o Instituto Millenium (IMIL), no Rio de Janeiro; e o Instituto Ludwig Von Mises Brasil (IMB), em São Paulo. Bem como às iniciativas mais recentes como a dos Students for Liberty Brasil (SFLB), com grupos de estudos independentes organizados dentro de universidades brasileiras; assim como à proliferação do Instituto de Formação de Líderes (IFL), em Belo Horizonte, Florianópolis e São Paulo, juntamente com o Instituto Líderes do Amanhã, em Vitória (...) (Paim 2018, 392–93).

Aquele “despertar” se refere a derrubada dos “comunistas” do governo (segundo a narrativa desta latitude discursiva) com o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff em 2016. Durante os governos do PSDB na presidência de Fernando Henrique Cardoso (1995-2003) e do PT durante os governos de Lula (2003-2011) e Dilma Rousseff (2011-2016), e continuando a atuar durante a gestão do MDB de Michel Temer (2016-2019) e da gestão do PSL de Jair Bolsonaro (2019 – atual), os liberais brasileiros trabalharam para reforçar as suas redes intelectuais e políticas, e aquele mesmo despertar liberal atua nas universidades para combater o que eles chamam de marxismo cultural a exercer a hegemonia cultural na formação dos universitários.

Fazem parte desta discussão pública brasileira os cursos online ministrados pelo autodeclarado filósofo Olavo de Carvalho (jornalista autodidata, astrólogo e filósofo com o ensino fundamental não concluído), que durante todo esse período colaboraram para construir o cimento social do *novo estilo de discussão pública* em território brasileiro, retratando um Brasil controlado pela ideologia de gênero e pelo marxismo cultural gramsciano. Foram os filhos do presidente Jair Bolsonaro (todos políticos profissionais), os quais frequentaram aqueles cursos online de filosofia, e que estabeleceram o contato entre o filósofo autodeclarado e o àquela época, deputado federal, Jair Bolsonaro (Camargo 2014). Eduardo Bolsonaro, filho do presidente, disse em um encontro com o presidente Donald Trump que

“teria sido impossível vencer a eleição sem o Olavo” (Rathbone 2019). Aquele filósofo recomendou dois dos ministros do governo Bolsonaro: o Ministro da Educação Ricardo Vélez Rodríguez (filósofo e ex-aluno de Antônio Paim citado pelo mesmo em seu livro aqui utilizado), depois substituído por Abraham Weintraub (também recomendado por Olavo de Carvalho) e o Ministro das Relações Exteriores Ernesto Araújo (diplomata de carreira), ambos ocupados com a agenda da desideologização da educação brasileira (“comunista” e da “ideologia de gênero”), assim como das relações diplomáticas do Brasil (“antiamericanas”), segundo o entendimento deles. Olavo de Carvalho é citado no livro do filósofo Antônio Paim¹⁵ como um dos intelectuais a impulsionar o despertar liberal brasileiro. A agenda sobre a ideia de liberdade deste despertar liberal diz-se nos seguintes termos:

Ideias de liberdade não nos faltam. Elas povoam nossa história. Isso, no entanto, não significa, que elas tenham triunfado no Brasil. Sempre nos faltou dois elementos essenciais: instituições verdadeiramente liberais, que rompam com a tradição clientelista e patrimonialista brasileira; e uma melhor defesa pública das ideias liberais como as únicas a garantirem a prosperidade individual e, portanto, no agregado, o desenvolvimento de uma nação (Paim 2018, 388).

O autor culpa as instituições e a falta de discussão pública como elementos retardantes do desenvolvimento do país. E continua a dizer que a

A tradução das ideias de liberdade em instituições liberais sempre foi obstaculizada e sua consequência foi a condenação de toda uma Nação ao subdesenvolvimento institucional. Intérpretes do Brasil como Sérgio Buarque de Holanda (...), Raymundo Faro (...) e Antonio Paim (...) apontaram o fato de que no Brasil a chamada revolução burguesa foi incompleta, restando no país mentalidade e práticas corporativistas e patrimonialistas (Paim 2018, 389).

E continua o autor a fazer o seu diagnóstico e a criticar os marxistas:

¹⁵ Antônio Paim foi professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), da Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio), da Universidade Gama Filho (UGF), da Universidade Presbiteriana Mackenzie e da Universidade Católica Portuguesa (UCP). É membro fundador da Academia Brasileira de Filosofia e membro honorário do IHGB (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), fundado pelo Imperador Dom Pedro II.

O burguês, talvez um dos maiores exemplos de “revolucionário-raiz” de que se tem notícia, teve sua própria definição satanizada ao longo dos séculos pelos disseminadores do ódio marxista por quem trabalha, empreende, se esforça e prospera. Já os “revolucionários-Nutrella”, socialista de iPhone que não gostam de trabalho, mas adoram o dinheiro dele resultante – sobretudo o dinheiro dos outros, pilhado de terceiros, inclusive os mais pobres, para fazer “redistribuição de renda” em benefício, político e econômico, da *nomenklatura* -, não suportam a ideia de mérito e, por isso mesmo, atacam ferozmente a classe empreendedora (...) (Paim 2018, 390).

Este é o presente da posição liberal na discussão pública brasileira sobre a melhor forma de administração do capital. Aquela discussão oculta a natureza dos *bens* (discutida no capítulo 2) e naturaliza a *ideia de mérito* (compreendida pelos liberais brasileiros apenas como o esforço individual desatendendo aos efeitos da provisão desigual de capitais sociais, culturais e econômicos para acelerar o sucesso de uns indivíduos, e retardar o de outros). É a partir deste presente brasileiro que abrimos as portas do passado para interpretar como tudo isso começou com a implantação do liberalismo no Brasil. É no passado mais distante que encontramos a *atualidade* do presente recodificado em outras práticas.

A gênese revolucionária

A discussão pública sobre o liberalismo no Brasil começa concomitante à transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808. Neste momento temos o “Correio Braziliense ou Armazém Literário” editado em Londres por José Hipólito da Costa (2001 [1808-1822]) a cumprir o *papel formativo* do projeto liberal da ilha da elite letrada em meio a um mar de analfabetos, na feliz metáfora de Murilo de Carvalho (2014, 65); Paim diz-nos que

O *Correio Braziliense* comentou todas as obras que pudessem ser do interesse da elite então radicada no Brasil, com a mudança da Corte (...), dando-se ao trabalho de traduzir e transcrever o que lhe parecia essencial. Esse papel formativo refletia-se também nos comentários que dedicou à política europeia, (...) os descaminhos da Revolução Francesa (...) (Paim 2018, 62).

A elite letrada dos bastidores da Independência e a gerir o Estado durante o Império, era formada pela Universidade de Coimbra (como o Hipólito da Costa foi), liam os mesmos

periódicos (o *Correio Braziliense* foi o primeiro jornal da imprensa brasileira) e frequentavam os mesmos clubes e instituições privadas de maneira a reforçar as suas redes de contatos à escala do século XIX tal como vimos que os militantes do “novo despertar liberal brasileiro” fazem há anos, à escala e com os meios do século XX-XXI. Diz Paim que

O *Correio* apresentou um programa minucioso, que compreendia desde a criação de uma Universidade e o aprimoramento do sistema escolar até o estabelecimento da mais ampla liberdade de imprensa. Sua reforma compreendia a organização do Judiciário independente e o abandono da prática odiosa de delegar a justiça ao arbítrio policial. Em matéria de organização econômica propugnava a abolição da escravatura, melhoramentos técnicos na agricultura e fomento de manufaturas (Paim 2018, 64).

Se o *Correio* teve o mérito de introduzir na discussão pública do Brasil temas relativos a modernização da administração do Estado, quem aprofundou o debate com a apresentação de propostas foi o professor de Filosofia Racional e Moral, do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, Silvestre Pinheiro Ferreira ao introduzir o liberalismo político – sistema de representação – na agenda do Brasil e de Portugal ao desenhar o *comportamento cívico* (processo de aprendizagem cultural e institucional) dos cidadãos para a prática do governo representativo:

O Manual do Cidadão em um Governo Representativo, lançado em 1834, corresponde à versão popular, em forma de diálogo, do *Curso de Direito Público Interno e Externo*, de 1830, que, por sua vez, é parte de um conjunto de obras destinadas a consolidar, no plano legal, a transição da Monarquia absoluta para a constitucional, em Portugal e no Brasil. Tudo leva a crer que o livro teve papel importante no ordenamento institucional (...). A partir da Revolução do Porto, entre agosto e setembro de 1820, tanto o Brasil quanto Portugal experimentam dois decênios de extrema turbulência. (...) a obra do ilustre homem público forneceu a orientação básica a partir da qual notável grupo de políticos brasileiros conseguiu assegurar cerca de meio século de estabilidade política, durante o Segundo Reinado (...) (Paim 2018, 73–74).

Se o liberalismo é o mesmo em toda a Europa (e antigas colônias), ele carrega consigo a mesma contradição com relação a falta do pressuposto básico de sua realização que é o indivíduo educado para aquele projeto de civilidade. Nas palavras de Hespanha, temos a seguinte interpretação:

O liberalismo – neste sentido de uma constituição de liberdades individuais – foi, em Portugal, mais ou menos o mesmo que me parece ter sido em toda a Europa Ocidental, sem sequer excluir as Ilhas Britânicas: um projecto constitucional que, além de teoricamente inconsistente, não podia também realizar os pressupostos da sua realização prática. (...) Todo o liberalismo europeu carregou um mesmo paradoxo, logo desde a sua primeira hora. Reivindicava-se da natureza individual, mas pressupunha educação. Contava com os automatismos de uma certa forma de sociabilidade, mas tinha, primeiro, que construir essa sociabilidade (Hespanha 2004, 6).

Mas, por quê afirmamos que o liberalismo brasileiro é revolucionário se o tratamento que as populações do Brasil recebem não tem carácter de justiça social, tolerância e pluralismo? Não temos outra saída se aceitarmos que a Independência do Brasil foi uma revolução, e, acrescentamos, não esgotou todo o seu potencial de transformação da vida social. Seguiremos agora os argumentos do historiador João Paulo Pimenta (2009).

Para ele, a “Independência como revolução” (Pimenta 2009, 68) explica-se em cinco possibilidades: os contextos revolucionários mundial, português e hispânico; a percepção de um novo tempo e a criação do Estado e da nação.

A Independência ocorreu no fluxo internacional das revoluções liberais americana e francesa (Pimenta 2009, 69). A Independência é interpretada por Pimenta do ponto de vista processual remontando às últimas décadas do século XVIII (2009, 69) e as contestações coloniais do período são vistas como sintoma de uma crise geral a culminar décadas à frente na ruptura política entre o Brasil e Portugal na maré das invasões napoleônicas e a transferência da capital do Império Português de Lisboa para o Rio de Janeiro em 1808. Para o autor seria impossível na atual historiografia sobre a Independência ignorar a centralidade dos acontecimentos de 1808, isto é, toda a infraestrutura construída no Brasil para abrigar a elite política portuguesa. O autor chama a atenção para o carácter processual da Independência a incitar reflexões que dirijam a atenção para adiante de 1808: a constituição de 1824, o reconhecimento luso e britânico da Independência (1825), a crise e o fim do primeiro reinado (1831) e o período da regência (1831-1840). Afirma ainda que a Independência do Brasil sempre foi relacionada com a revolução portuguesa de 1820, e que aqueles acontecimentos “resultaram no deslocamento do espaço de soberania da nação portuguesa, na limitação e sujeição dos poderes do monarca, na promulgação de uma

constituição, na formação de juntas de governo autônomas no Brasil, na antagonização de interesses que resultou na concretização de um projeto de ruptura e na formação de um Brasil Independente” (2009, 70).

O que ocorreu na América espanhola também influenciou os acontecimentos no Brasil (Pimenta 2009, 71). Havia uma grande preocupação por parte da elite política luso-brasileira que ocorresse no Brasil a fragmentação do território em múltiplas independências como houve na América espanhola. A tentativa dos pernambucanos em 1817 de seguir o exemplo da América espanhola e proclamar a sua independência do Brasil – capital do Império Português – fez com que o governo do Brasil intensificasse a repressão para com qualquer tentativa de dissidência no país. Então,

(...) a Independência do Brasil (...) deve ser considerada como um subproduto não apenas da revolução portuguesa de 1820, mas também das revoluções da América espanhola. Seus resultados foram (...) respostas aos desafios comuns impostos por uma mesma conjuntura mundial, que se reproduzia de modo dinâmico a partir de elaborações sempre específicas (...) de aprender com o passado e o presente (2009, 71).

Gostaríamos de chamar a atenção para uma lacuna nesta explicação do historiador. De fato tudo o que houve no continente americano influenciou as tomadas de decisões das elites políticas do Brasil, inclusive o atento controle dos corpos dos humanos escravizados que já, àquela altura, eram maioria demográfica no Brasil. Em 1800 a população escrava no Brasil era de 718.000 pessoas para 576.000 brancos. Se se soma ao número de escravos os livres – isto é, os não brancos – 587.000 pessoas, temos mais de 1.000.000 de não brancos (Andrews 2014, 69). Penso na revolução do Haiti em 1791. A única revolução da modernidade onde os escravos de uma colônia francesa proclamaram a sua independência, assassinaram em massa os colonizadores e o primeiro país das Américas a abolir a escravidão (Morel 2018). Se havia o medo da fragmentação do território brasileiro em múltiplas repúblicas como houve na América espanhola, houve igualmente o medo da revolta dos escravos a exemplo do Haiti. E há o medo das favelas e periferias do Brasil no século XXI porque composta por maioria dos descendentes do não dito da constituição de 1824 que, atualmente, contabilizam 55,4% da população brasileira (D. Costa 2018).

Havia, em razão das revoluções burguesas mundiais, um forte sentimento de ruptura com o passado e a inauguração de um tempo novo. Isto punha em crise a lealdade dos súditos

brasileiros à Coroa porque estavam cientes da sua autonomia econômica – e agora institucional posto que a província passou a ser a capital do Império pluricontinental – a cogitar a ruptura com o passado português e a projetar um futuro novo e incerto (Pimenta 2009, 72).

O autor afirma, por fim, que o resultado concreto da Independência foi a criação de um Estado de direito e o surgimento da nação brasileira. Tanto o Estado quanto a nação não existiam antes da Independência; “Elementos políticos, culturais, institucionais, econômicos e simbólicos que, inseridos nas estruturas da sociedade colonial luso-americana, exerceram determinações sobre a formação da ordem nacional brasileira no seu nascedouro, viram-se de alguma maneira transfigurados pelo processo de Independência” (Pimenta 2009, 73). Cita Caio Prado Júnior, Fernando Novais e Florestan Fernandes como os responsáveis pelo entendimento da periodização ampliada sobre a Independência e a sua marca revolucionária. Afirma – questionando a ideia de não revolução da Independência – que a Independência resultou em um novo tipo de sociedade. Diz ainda que o estudo da nação vincula-se ao estudo dos seus símbolos e imaginários, e que “o estudo dos discursos e das linguagens políticas (...) desencorajam o estabelecimento de qualquer relação de anterioridade ou posteridade entre Estado, nação e nacionalismo; é preferível tomá-los como fenômenos correlatos e, eventualmente, simultâneos” (74). O autor sugere que o carácter revolucionário da Independência deve ser pesquisado a partir de uma lenta alteração nas formas de pensar, representar e transformar o mundo que encontraram no fenômeno de 1808 o combustível para a fabricação de novos fenômenos históricos e sociais (75).

A partir da interpretação de Pimenta, temos interesse na percepção e criação de um novo *tempo*, com novas práticas de liberdade e igualdade sociais. Um novo tempo a metamorfosear – recodificar – o Estado com práticas coloniais em relação à sua gente em um Estado com práticas de bem-estar social em relação à sua gente: desobstruir as moralidades que interditam o questionamento sobre a possibilidade de sermos todos outra coisa diferente do que somos. A *revolução liberal* que está na atualidade *extemporânea* da Independência do Brasil abre este possível de novas práticas de liberdade e igualdade. Estamos cientes que o artigo de Pimenta não dá espaço para este tipo de argumentação, e na qualidade de historiador profissional está ocupado com o fato histórico, o recorte temporal e a periodização. Mas nós não conseguimos desindexar a Independência do liberalismo entendido como o criador do tempo (um novo tempo). Então, a revolução liberal ao iniciar-se em algum lugar do tempo do historiador, não aceita mais as traves do discurso científico a limitar a percepção ampliada de

um fenômeno que continua a produzir os seus efeitos de socialização e orientação de condutas.

A revolução implica a abertura produtiva de novos indivíduos a criar novas práticas de liberdade e igualdade não previstas pelo liberalismo brasileiro, isto é, à escala do século XIX, a emergência de novos fenômenos e sujeitos como o movimento abolicionista, a discussão pública sobre a reforma agrária e a Proclamação da República, e à escala dos séculos XX-XXI o Estado Novo, o movimento negro organizado, a Ditadura Militar de 1964, movimento LGBT+, o feminismo, o Movimento dos Sem Terra pela reforma agrária e até mesmo a hipótese desracializante dos corpos. Aqui transgredimos a semântica da Independência focada na separação política do Brasil de Portugal para alargá-la, aprofundá-la e desconstruí-la como a *independência da codificação colonial dos corpos*. Esta é a nossa transgressiva interpretação da atualidade revolucionária do liberalismo à brasileira: a abertura para as novas práticas de liberdade e igualdade no corrido de dois séculos a partir da Independência do Brasil. O liberalismo brasileiro é revolucionário, mas permanece colonizador dos corpos. Então, o que nos interessa é o possível da *descolonização dos corpos*. O corpo colonizado do Brasil orienta-se pela moralidade repressiva, homófoba, racista, machista, classista e meritocrática.

Um discípulo de Raymond Aron fundamenta o nosso entendimento sobre o nosso interesse não tanto na economia, mas nas pessoas:

(...) o liberalismo, na sua definição mais sintética, é a revolução dos direitos do homem. (...) Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. (...) “Conservar os seus direitos” quer dizer: não entravar o seu movimento, ou afastar os obstáculos que o entravam. (...) A revolução liberal terá duas espécies de inimigos, ou pelo menos, de adversários. Por um lado, aqueles que querem frear o movimento (os conservadores), ou voltar atrás (os reacionários – a palavra “reação” começa por pertencer à linguagem da física). Por outro, aqueles que querem acelerar o movimento, “libertar as forças produtivas” entravadas pelas relações de produção capitalistas. Se o comunismo quer suprimir o capitalismo, é para o ultrapassar, para acelerar o seu movimento. Quanto à esquerda não revolucionária, ela quer, pelo menos, acelerar a “mobilidade social”. Eis (...) o princípio da revolução liberal dos direitos do homem (Manent 2015, 217-219–20).

Liberalismo à brasileira: O escravo como não dito

Agora, devemos vincular a escravidão com o liberalismo e explicar como ela é reorientada entre dois liberalismos no século XIX. Alfredo Bosi (2016) em seu excelente artigo a apresentar a dicotomia liberal entre os brasileiros, oferece-nos os seguintes tópicos: o falso impasse entre liberalismo e escravidão, a formação do novo liberalismo e a reforma e Abolição.

O par, formalmente dissonante, escravismo-liberalismo, foi, no caso brasileiro pelo menos, apenas um paradoxo verbal. O seu consórcio só se poria como contradição real se se atribuísse ao segundo termo, *liberalismo*, um conteúdo pleno e concreto, equivalente à ideologia burguesa do trabalho livre que se afirmou ao longo da revolução industrial européia (...). Ora, esse liberalismo ativo e desenvolvimento simplesmente não existiu, *enquanto ideologia dominante*, no período que se segue à Independência e vai até os anos centrais do Segundo Reinado (Bosi 2016, 196).

Na base dessa especificidade da formação do liberalismo brasileiro oitocentista, esteve a mobilização política dos grupos oligárquicos formados na sociedade colonial, com as suas alianças parlamentares e militares:

Para entender o caráter próprio da ideologia vitoriosa nos centros de decisão do Brasil pós-colonial, convém examinar a sua evolução interna que acompanha o ascenso dos grupos escravistas. Formado ao longo das crises da Regência, o núcleo conservador definiu-se, pela voz dos seus líderes, Bernardo Pereira de Vasconcelos, Araújo Lima e Honório Hermeto, como o ‘Partido da Ordem’, no ano crítico de 1837 e logo após a renúncia de Feijó. A sua história é a de uma aliança estratégica, flexível mas tenaz, entre as oligarquias mais antigas do açúcar nordestino e as mais novas do café no Vale do Paraíba, as firmas exportadoras, os traficantes negreiros, os parlamentares que lhes davam cobertura, e o braço militar chamado sucessivas vezes, nos anos de 1830 e 40, para debelar surtos de facções que espocavam nas províncias. Ao radicalismo impotente desses grupos locais opôs-se, desde o começo, o chamado *liberalismo moderado*, que exerceu, de fato, o poder tanto na fase regencial quanto nos anos iniciais do Segundo Império. As divisões internas não tocaram sua unidade profunda na hora da ação (Bosi 2016, 195-196).

O leitor deve estar atento tanto à geografia das oligarquias liberais oitocentistas, que é aquela mesma da do “novo despertar liberal” do século XXI (predominantemente as dos Estados das regiões sul e sudeste em aliança com o nordeste) quanto aos *significantes* oferecidos por Bosi: oligarquias do açúcar e do café (usando a mão de obra escrava), firmas exportadoras, traficantes negreiros, parlamentares a endossar o modo de produção escravo no Brasil e os militares a apoiar o regime escravocrata e a sufocar rebeliões fossem de escravos, fossem de pequenos proprietários – inclusive de proprietários de escravos - a exigir mais liberdade econômica nas suas transações comerciais.

O liberalismo de origem europeia compreendido em sentido amplo como processo civilizador, e em sentido estrito, como ideologia de empresário, pregava a conjugação da liberdade (econômica) dos empregadores com a venda da força de trabalho dos empregados. O escravo por não vender coisa alguma mas ser ele mesmo o objeto de venda, passou a ser visto por esse liberalismo europeu como não-lucrativo. Enquanto o dono do escravo é o responsável pela moradia e alimentação do escravo, o empregado a vender a sua força de trabalho por um preço constantemente menor do que o esperado para a garantia da autonomia da vida social: comer, beber, vestir e morar com dignidade, toma para si a responsabilidade pelo seu próprio sustento como a moradia e a alimentação. No Brasil, pelo contrário, deu-se o que parecia impossível aos olhos da Europa liberal – a conjugação da escravidão com o liberalismo. Aquele Brasil por estar absolutamente condicionado pelo modo de produção escravo, ousou a criação de um oxímoro, este mesmo que estamos a demonstrar: a *tragédia* – diga-se decisão ontológica – da inibição do trabalhador-cidadão / cidadão-trabalhador. Em vez disso, o Brasil quis e *efetou* o *escravo-coisa* (até 1888), o homem livre-trabalhador na letra da lei (de 1888 à 1930 aproximadamente quando os libertos, após a Abolição, continuaram a ser *reconhecidos* e tratados apenas como libertos) e por “fim” o trabalhador-subcidadão (de 1930, com o Estado Novo a tratar todos os libertos como necessariamente cidadãos formais e trabalhadores, aos nossos dias).

A chave para a compreensão deste truculento processo de criação, expansão e delimitação dos direitos civis no Brasil está justamente na atenção dada à arquitetura jurídico-política do liberalismo brasileiro de seleção social dos indivíduos. O liberalismo brasileiro reorienta a prática de gestão das gentes do período colonial como um projeto de futuro do Estado-nação. Segundo Campello (2018, 6),

(...) a independência do Reino do Brasil também não significou um rompimento das estruturas sociais e econômicas vigentes no período histórico anterior, mas sua manutenção, conferindo poderes políticos à aristocracia rural brasileira. Pela perspectiva de manutenção do *status quo*, não haveria possibilidade de a Constituição do Império do Brasil eliminar subitamente o instituto jurídico da escravidão, o qual servia de fundamento para o sistema produtivo brasileiro. (...) A escravidão não estava prevista, expressamente, em nenhum dos dispositivos da Constituição Imperial de 1824.

Argumentando sobre a ilegalidade da escravidão, disse o abolicionista Joaquim Nabuco em 1863:

Se os escravos fossem cidadãos brasileiros, a lei particular do Brasil poderia talvez, e em tese, aplicar-se a eles; de fato não poderia, porque, pela Constituição, os cidadãos brasileiros não podem ser reduzidos à condição de escravos. Mas os escravos não são cidadãos brasileiros, desde que a Constituição só proclama tais os ingênuos e os libertos. Não sendo cidadãos brasileiros eles ou são estrangeiros ou não têm pátria, e a lei do Brasil não pode autorizar a escravidão de uns nem de outros, que não estão sujeitos a ela pelo direito internacional no que respeita à liberdade pessoal. A ilegalidade da escravidão é assim insanável, quer se a considere no texto e nas disposições da lei, quer nas forças e na competência da mesma lei (Nabuco, *O Abolicionismo*, citado em Campello 2018, 9).

Então, como a Constituição de 1824 – que vigorou até 1891, já na República – justificou a escravidão? Não a justificou. Simplesmente, como vimos no capítulo anterior, ocultou o fato da escravidão, ao mesmo tempo em que a admitia implicitamente, por contraste com a figura do “liberto” - até a Abolição que ocorreria em 1888.

Dispor sobre a escravidão em uma Constituição liberal seria uma contradição, entretanto, o legislador constituinte encontrou uma saída: implicitamente, fez referência aos cidadãos brasileiros libertos, isto é, aqueles que emergiram da *capitis diminutio maxima*, passando a gozar de seu *status libertatis*, mas sem alcançar o mesmo *status civitatis* dos cidadãos brasileiros ingênuos (Campello 2018, 7).

Embora Campello, na citação acima, ainda trabalhe com a interpretação da Independência do Brasil como não sendo uma revolução, logo, não compreende o liberalismo

brasileiro como igualmente revolucionário, dá-nos a chave de compreensão sobre o dispositivo constitucional de controle biopolítico da população segundo a aparência e a ancestralidade. O liberalismo brasileiro criou os seus próprios lugares sociais dos sujeitos de cor. *O liberto tem cor, aparência e ancestrais escravos*. Ele torna-se um livre, mas nunca um cidadão reconhecido como os outros por causa da alcunha de liberto. E o liberto é livre em razão da existência, *implícita*, na lei, de um imenso número de escravos.

O escravo *não-cidadão*, *não dito* daquela Constituição põe a evidência daquilo que era central para a produção do poder econômico daquele período. Voltemos a Bosi. Diz-nos ele:

O discurso dominante de 1836 a 1850 foi, entre nós, uma variante pragmática de certas posições já assumidas pelos chamados *patriotas* ou *liberais históricos*, que herdaram os frutos do Sete de Setembro. E por que *históricos*? Porque foram, sem dúvida, as lutas da burguesia agroexportadora que tinham cortado os privilégios da Metrópole graças à abertura dos portos em 1808; esses mesmos patriotas tinham garantido, para si e para a sua classe, as liberdades de produzir, mercar e representar-se na cena política. *Daí, o caráter funcional e tópico do seu liberalismo*. Quanto aos *conservadores*, assim autotizados de 1836 em diante, apenas secundaram os moderados, a cujo grêmio até então pertenciam, sucedendo-os nas práticas do poder e baixando o tom da sua retórica. Mantendo sob controle terras, café e escravos, bastava-lhes o registro seco, prosaico, às vezes duro, da linguagem administrativa (Bosi 2016, 198).

Momento importante da narrativa de Bosi. A “falha” do tipo de liberalismo praticado no Brasil a conjugar aquela dicotomia *liberalismo mais escravismo* era em verdade um *acordo* não-dito entre as elites seja do Brasil a vender os seus produtos agroexportados, seja das dos países compradores daqueles produtos brasileiros.

O comércio franqueado às nações amigas (...) não surtiu mudanças na composição da força de trabalho: esta continuava escrava (não por inércia, mas pela dinâmica mesma da economia agroexportadora), ao passo que a nova prática mercantil pós-colonial se honrava com o nome de liberal. Daí resulta a conjunção peculiar ao sistema econômico-político brasileiro, e não só brasileiro, durante a primeira metade do século XIX: liberalismo mais escravismo. A boa consciência dos promotores do nosso *laissez-faire* se bastava com as franquezas do mercado (Bosi 2016, 198).

As potências europeias (as “nações amigas”) que ainda controlavam o mercado mundial daquela época estavam cientes do alto custo humano que havia no Brasil para sustentar o modelo brasileiro de economia. O discurso pseudo-humanista dos Ingleses a pôr pressão no Brasil quanto ao tráfico negreiro nunca teve por motivação o bem-estar dos humanos escravizados, mas apenas a de criar mais consumidores no Brasil, uma vez que o escravo, a não possuir salário, ficaria impedido de adquirir produtos (principalmente ingleses). Então, não havendo mais consumidores no Brasil, como poderiam as elites do Brasil manter a escravidão internamente e externamente apresentar-se como liberal com o consentimento das “nações amigas”? Exportando o máximo possível de produtos *in natura* para os mais ricos, e importando tecnologias destes. Este foi, e continua a ser, o modo como as elites assujeitam o Brasil diante dos países mais ricos. Se o país é ou não liberal para a população local, isto não interessa às nações amigas, de ontem e de hoje. O que importa é que o Brasil continue liberal para o mercado internacional. *Liberal assujeitado com população subcidadã*.

Precisamos deixar claro o contraste de como aquele século XIX pensava o liberalismo no Brasil e na Europa:

Enquanto opção cultural, de corte europeu, afim à luta burguesa na Inglaterra e na França, o liberalismo político se abria, lentamente aliás, para um projeto de cidadania ampliada. Essa, porém, não era a situação brasileira onde a Independência não chegou a ser um conflito interno de classes. O confronto aqui se deu, fundamentalmente, entre os interesses dos colonos e os projetos recolonizadores de Portugal, na verdade já reduzido à quase-impotência depois da abertura dos portos em 1808. (...) o liberalismo pós-colonial deitou raízes nas práticas reprodutoras e autodefensivas daqueles mesmos colonos, enfim emancipados. O seu movimento conservou as franquias obtidas na fase inicial, antilusitana, do processo, mas jamais pretendeu estendê-las ou reparti-las generosamente com os grupos subalternos (Bosi 2016, 199).

Lutas de classes na Europa, grupos sociais bem definidos na arena social e política, organização do trabalho assalariado, burgueses, proletários, anarquistas, democráticos, positivistas, restauradores. Todos grupos de interesse a rivalizar no espaço social pela definição do que possa vir a ser um bem comum dos divergentes grupos e classes sociais. Com a hipótese da universalização dos direitos civis, da cultura patriótica e da cidadania

como se verificou no corrido do século XX europeu. Este é o contexto do liberalismo europeu.

O liberalismo brasileiro tem algumas denotações: Existiram, segundo Bosi, quatro definições de liberal no Brasil que poderiam aleatoriamente estar em combinação ou isoladas umas das outras:

1) *Liberal*, para a nossa classe dominante até os meados do século XIX, pôde significar *conservador das liberdades*, conquistadas em 1808, *de produzir, vender e comprar*. 2) *Liberal* pôde, então, significar *conservador da liberdade*, alcançada em 1822, *de representar-se politicamente*; ou, em outros termos, ter o direito de eleger e de ser eleito na categoria de cidadão qualificado. 3) *Liberal* pôde, então, significar *conservador da liberdade* (recebida como instituto colonial e relançada pela expansão agrícola) *de submeter o trabalhador escravo mediante coação jurídica*. 4) *Liberal* pôde, enfim, significar *capaz de adquirir novas terras em regime de livre concorrência*, ajustando assim o estatuto fundiário da Colônia no espírito capitalista da Lei de Terras de 1850 (Bosi 2016, 199–200).

A chamada Lei de Terras de 1850 é o documento base de legalização do direito à terra no Brasil. Não obstante é a data-início do conflito fundiário estabelecido no Brasil quando o assunto é a reforma agrária. Um problema ainda não resolvido no Brasil que encontra atualmente o limite deste conflito com a ascensão do Movimento (social) dos Sem-Terra (MST) a fazer ocupação das terras “abandonadas” (grandes áreas de terras não utilizadas por famílias latifundiárias) cuja intenção é tornar efetiva a letra da lei da constituição federal brasileira de 1988. O MST tem sido o movimento de luta pelo direito de dar vida a terra (torná-la produtiva). Geram emprego, moradia, alimentos e pagam impostos. Fazem a economia doméstica crescer. Mesmo assim são acusados de assalto a propriedade privada. A propriedade privada – no caso das fazendas brasileiras – está condicionada ao uso social da terra (previsto em lei), isto é, se uma dada área está abandonada e improdutiva, pode – em hipótese – um produtor dar vida àquela terra. Mas esta lei não atende necessariamente aos interesses dos especuladores e pessoas que vivem de heranças das famílias oligopolistas e latifundiárias do Brasil.

A classe fundadora do Império do Brasil consolidava, portanto, as suas prerrogativas econômicas e políticas. Econômicas: comércio, produção escravista, compra de terras. Políticas: eleições indiretas e censitárias. Umas e outras davam um conteúdo concreto

ao seu liberalismo. Que se tornou, por extensão e diferenciação grupal, o fundo mesmo do ideário corrente nos anos 40 e 50 (Bosi 2016, 200).

Claro está que daquelas eleições não participavam os escravos, os livres pobres e as mulheres. Apenas os que detinham posses acima de um dado teto econômico poderiam exercer o voto. As mulheres brasileiras conquistariam o direito ao voto apenas a partir da década de 30 do século XX.

Capítulo 4 – Do “Novo” Liberalismo à República: Uma Cidadania a Ampliar

Vamos agora à formação do novo liberalismo. “A historiografia é unânime em assinalar o ano de 1868 como o grande divisor de águas entre a fase mais estável do Segundo Império e a sua longa crise que culminaria, 20 anos mais tarde, com a Abolição e a República.” (Bosi 2016, 222). Este divisor de águas, uma crise no consenso liberal, instaurou-se com Dom Pedro II ao demitir um líder majoritário do parlamento (era sabido de todos que o Imperador do Brasil era simpático a Abolição). O Imperador, na qualidade de Poder Moderador, detinha a autoridade sobre o parlamento brasileiro. Não fora excessiva assim a atitude do Imperador em demitir uma *persona non grata*,

(...) mas o seu efeito foi o de um catalisador de forças dispersas. E são as ressonâncias do ato que compõem a nova situação e valem como aquela ponta do iceberg. A reação dos políticos, da imprensa, dos intelectuais, dos centros acadêmicos em todo o País, aparece como uma cadeia de elos significativos e remete pergunta pelos valores em causa. Que liberalismo é esse que sai a campo em busca de um programa de reformas amplas, e já não se sente um mero ventríloquo das dissidências oligárquicas? (Bosi 2016, 223).

A história deste “novo” liberalismo deve ser compreendida no fluxo da *longa duração da escravidão brasileira* e da *conjuntura* que demandava a criação do trabalho livre e assalariado (Abolição da escravatura e importação de mão de obra *branca* europeia).

(...) a relação se faz entre a nova corrente ideológica, visível desde os anos 60, e o dinamismo econômico e social que a extinção do tráfico instaurou no País já a partir de 1850. Os capitais, que montavam em cerca de 16 mil contos, liberados para afluir ao comércio, à manufatura, rede de transportes ou ao puro jogo da Bolsa, na verdade aceleraram o processo de urbanização e o emprego do trabalho assalariado. A situação foi alimentada, estruturalmente, pela contínua expansão agroexportadora que a demanda internacional sustentou até o fim do século: a existência de um mercado interno e de um pólo urbano em desenvolvimento na região Sudeste foi a condição necessária para a emergência de valores liberais mais amplos do que os professados pelo discurso intra-oligárquico. “Ou o campo ou as cidades; ou a escravidão ou a civilização” (Bosi 2016, 223).

N'outras palavras, o crescimento econômico do país, a criação de mais cidades e o aumento da população urbana (assim como os bacharéis formados pelos institutos locais e pela universidade de Coimbra) pressiona os velhos liberais a substituir a escravidão pelo trabalho livre e assalariado. É aqui que a longa duração da escravidão brasileira, subsidiada pelo liberalismo local, começa a ser eclipsada por uma outra compreensão de liberalismo de aparência mais moderna e progressista, mas nem por isso menos excludente. Naquele imaginário social produz-se vinho novo em odres velhos.

A partir da década de 60 passa a existir dois grupos antiescravistas: os *reformistas* e os *militantes*. Para os *reformistas* (Joaquim Nabuco, Rui Barbosa, José do Patrocínio, André Rebouças, o liberto Luís Gama, Antônio Bento e etc.) “o desafio social e ético que a sociedade brasileira teria de enfrentar era o de redimir um passado de abjeção, fazer justiça aos negros, dar-lhes liberdade a curto prazo e integrá-los em uma democracia moderna.” (Bosi 2016, 234). Defendiam o trabalho assalariado, ensino primário gratuito e sufrágio universal. Advogavam igualmente a Abolição como a medida mais urgente dentro de um programa para a reforma agrária (proposta do neto de escravos André Rebouças). E diz ainda Bosi que

É importante ressaltar que não só de homens políticos se fez a militância. Um movimento intelectual forte, que retoma *cientificamente* os ideais das Luzes, estava em curso ao longo desses anos. Sílvio Romero resumiu-o com a expressão “um bando de idéias novas”, fixando também em 1868 o seu ponto de partida. Positivismo e evolucionismo, Comte e Spencer, formam o eixo principal de referência. O trabalho livre e um regime político mais representativo eram as metas a ser atingidas (Bosi 2016, 235).

As tais ideias novas chegaram igualmente aos militares e tiveram igualmente fôlego para espalhar-se no século XX.

(...) o veio reformista social do positivismo (...) fluirá, entre os oficiais jovens do Exército, dos jacobinos aos tenentes, em sua áspera luta antioligárquica de que a Coluna Prestes e a Revolução de 30 serão os momentos mais complexos. Em outra vertente, os esquemas políticos comteanos emprestariam moldes organizatórios a inquietudes sociais modernas que viriam a codificar-se no trabalhismo gaúcho de um Lindolfo Collor, a quem o positivista Getúlio Vargas nomeou primeiro Ministro do Trabalho em 1931, e de quem recebeu quase toda a nova legislação social. Legislação que, descontados os incisos corporativos, em boa hora cancelados pela última

Constituinte, vem resistindo há mais de meio século e ainda hoje serve de espinha dorsal aos direitos trabalhistas brasileiros (Bosi 2016, 236–37).

Essa reforma social positivista que inicia-se na segunda metade do século XIX e eclode com a Ditadura Vargas em 1930 ainda é o horizonte social da legislação do trabalho no Brasil. Com isso não afirmamos ser esta legislação progressista ou anacrônica, mas a força das ideias institucionalizadas (e inscritas no coração das gentes) a orientar a ação dos indivíduos. Faz parte deste mesmo construto social o controle do sindicato pelo Estado, isto é, naquele regime de historicidade não é o sindicato uma instituição jurídica de representação dos interesses dos trabalhadores, mas um braço do Estado a monitorar a ação dos trabalhadores e a criar o espaço de “harmonia social” para a edificação da grande família brasileira. Houve avanços significativos na conquista de direitos sociais no Brasil pela vertente positivista, trabalhista (Getúlio Vargas, presidente do Brasil 1930-1954, João Goulart, presidente do Brasil 1961-1964 deposto pelos militares e Brizola, governador do Rio de Janeiro 1983-1987 e 1991-1994), mas o legado trabalhista é também conservador quando se trata da autonomia da organização do trabalho via sindicato assim como a discussão sobre a problemática racial do Brasil.

Cabe registrar uma diferença de modos de pensar a relação entre sociedade civil e Estado. O positivismo ortodoxo (...) sustentava o projeto de um Estado centralizante, racionalizador e, no limite, tutelar. O evolucionismo de tipo spenceriano (...) pendia para o liberalismo clássico e acreditava na sabedoria da seleção natural que, mediante processos de concorrência, premiaria os mais capazes. Coerentemente: os positivistas ortodoxos queriam um presidente forte, um cérebro ativo na chefia do Estado; os evolucionistas, ao contrário, farão o elogio do parlamentarismo burguês com suas reformas espontâneas, *lentas e graduais*. Uns e outros, porém (...), propunham um modelo político que substituísse o do velho Império oligárquico e escravista (Bosi 2016, 237).

Da perspectiva dos escravos, dos pobres e dos poucos trabalhadores livres do século XIX brasileiro, caberia questionar se trocar coelho por lebre faria uma substantiva diferença no avanço em direção a uma cidadania substantiva ou positiva. Se o primeiro liberalismo era escravista, o segundo não desejava ter em seu território um *tipo trabalhador* organizado como na Europa e Estados Unidos. O século XX efetuará esta gestação de ideias do XIX, aperfeiçoando o legado dos Abolicionistas, com o movimento historiográfico chamado *Os*

Intérpretes do Brasil. Entre eles os mais famosos e significativos são Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre. Não é mera coincidência os Trabalhistas reformarem o Brasil na década de 1930 e esta mesma década parir os Intérpretes com uma “nova imagem” do Brasil. Aqueles Intérpretes prolongam os reformistas do século XIX e conseguem impor o seu projeto de país a dois partidos políticos antagônicos na cena política brasileira: PSDB (Partido da Social-Democracia Brasileira, liderado pelo sociólogo Fernando Henrique Cardoso) e PT (Partido dos Trabalhadores com a figura carismática do Lula). Jessé Souza assim sintetiza a herança reformista do século XIX no XXI:

Se Sérgio Buarque é o “filósofo” desse liberalismo ao criar as categorias mais abstratas do brasileiro como homem emotivo e, portanto, inferior e corrupto, além do Estado como único lugar da corrupção; e Raymundo Faoro é o “historiador” dessa visão hegemônica ao recuar até Portugal essa suposta herança de sangue maldito; então Fernando Henrique Cardoso é o contraponto especificamente ‘político’ dessa trindade conservadora (Souza [s.d.]).

Para haver a “desconstrução” daquela proposta reformista do século XIX, atualizada pela década de 1930, e com fortes ressonâncias em 2018, propomos que será necessário tanto abolir os preconceitos sobre o hipotético atraso do Brasil (a corrupção e o patrimonialismo), quanto abolir a escravidão como a gênese da desigualdade social do Brasil. A *genealogia* das desigualdades sociais do Brasil tem a sua *causa* naquelas ideias institucionalizadas e inscritas nos corações e nas vidas dos brasileiros: o extemporâneo e revolucionário liberalismo brasileiro a seriar, hierarquizar e reproduzir as populações do Brasil. Se a luta brasileira é pela justiça social, então, nem as potências estrangeiras e nem as elites e as classes médias do Brasil são as inimigas da justiça social, mas a reprodução social da *tábua de valores morais* a orientar as ações dos brasileiros em relação às práticas de liberdade e igualdade na vida hodierna por um lado, e, aquela mesma *tábua de valores morais* a orientar a promoção, implementação e negligência das leis em relação aos selecionados grupos sociais ao longo da revolução do liberalismo brasileiro, por outro lado. Deve haver uma luta subterrânea pela *criação de novos valores morais* a orientar a conduta dos atores sociais na vida cotidiana e organizados em movimentos sociais, partidos políticos e etc. para, de baixo para cima, reorientar a ação do Estado na gestão dos corpos sedentos por justiça social. É aqui que permanecemos com o questionamento sobre o *vínculo* entre a *ação social* e a *estrutura*: estão em cooperação ou em oposição?

Voltemos agora ao diálogo com Bosi. Continua ele a expor agora a atuação dos *militantes* da causa Abolicionista no Brasil do XIX. Distingue os reformistas dos militantes:

Se o objetivo dos primeiros era emancipar o escravo o quanto antes, a meta dos últimos era, e foi coerentemente, passar do trabalho escravo para o livre em tempo hábil e sem maiores prejuízos. Se, a uma certa altura (1886-88), os esforços de todos se cruzaram, provocando a Lei Áurea, o sentido imanente das ações dos primeiros nunca se identificou com o das ações dos segundos (Bosi 2016, 241).

Quem eram os militantes? Os fazendeiros do centro-sul do país (regiões sul: Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná e sudeste: Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo).

Assim dava-se a divergência no acento da Abolição:

Os abolicionistas queriam libertar o negro; os cafeicultores precisavam substituir o negro. Daí, a diferença de ritmo e de acento. Os abolicionistas aceleravam o processo, porque pensavam em aliviar o sofrimento do escravo; os fazendeiros retardaram quanto puderam a ação do Estado, pois só cuidavam do *quantum* de mão-de-obra que ainda lhes seria dado arrancar aos derradeiros cativos antes de despachá-los para o vasto mundo da pura subsistência ou do *lumpen* (Bosi 2016, 241)

Os fazendeiros, principalmente os de São Paulo, exigiam indenizações pelas perdas das suas propriedades, aqui, eufemismo para os seus escravos. Queriam garantias da substituição da mão de obra escrava.

A adesão franca à campanha abolicionista da parte dos paulistas do Oeste estava, pois, condicionada a um subsídio oficial que fosse bastante copioso para a obtenção dos braços livres. O subsídio veio em abundância: entre 87 e 88 chegariam aos nossos portos quase 150 mil imigrantes. Proclamada a República, sob o domínio do café, pôe-se em marcha a *grande imigração*. (...) Resolvera-se o problema do trabalho assalariado. Mas não a questão do ex-escravo, a questão do negro. Para este, o liberalismo republicano nada tinha a oferecer. Foi o que logo perceberam os militantes do ‘novo liberalismo’ que ainda se mantiveram fiéis à monarquia, (...) Mas aqui já entramos em uma outra história: a história do negro e do mestiço depois da abolição.

Quem a estudar deverá desfazer outro nó: não o que atou liberalismo e escravidão, mas o que ata liberalismo e preconceito (Bosi 2016, 245).

Rui Barbosa, sob pressão política (F. de A. Barbosa, Lacombe, e Silva 1988) quando ministro da República, mandou queimar todos os documentos referentes a escravidão (registro de compra e venda de escravos, nascimento e etc.) (R. Barbosa 1986) a fim de inibir a ação indenizatória aos proprietários de escravos e por ter crença de que com a queima dos documentos, apagaria da história a vergonha dos brasileiros e, quiçá, impediria os descendentes do não dito da Constituição de 1824 de moverem ações indenizatórias contra o Estado, posto que, como vimos, a escravidão não era legal na letra da lei do Império do Brasil. Os proprietários ficariam sem a indenização, mas os descendentes do não dito de 1824 amargam a ausência da história documentada dos seus ancestrais até os nossos dias, e não tiveram dos seus corpos removida a mancha do preconceito segundo a ancestralidade. O programa cultural de civilidade para o Brasil, erguido pela revolução do liberalismo brasileiro, ainda não se estendeu como sinônimo de bem-estar social entre os brasileiros, e particularmente sobre os descendentes do não dito da Constituição de 1824.

A “conclusão” desse ato da revolução do liberalismo brasileiro ao atravessar a República, desincumbiu-se do compromisso social de reparar o dano social, moral, cultural e econômico provocado por aquela mesma revolução – que ainda é a nossa – na promoção da equidade social e reconhecimento das múltiplas tradições a fundar o Brasil. No lugar disso, a revolução do liberalismo brasileiro encastelou-se no discurso do patrimonialismo como a causa do atraso institucional brasileiro. Contudo, o patrimonialismo mesmo é um problema teórico em aberto na discussão pública brasileira:

A categoria patrimonialismo (...), é uma peça teórica central na sociologia política de Weber. Na versão inicial de seus estudos ela foi concebida como um prolongamento do poder doméstico no âmbito das relações políticas (modelo doméstico-unitário), mas em seu uso tardio Weber redefiniu o patrimonialismo em função de dois critérios distintos: o grau da intensidade do vínculo entre governantes e a tradição e o grau de controle dos governantes sobre os instrumentos de gestão do poder (modelo dual-estrutural). Enquanto o primeiro modelo adota uma lógica histórico-linear, o segundo modelo orienta-se por um enfoque institucional-organizacional. (...) considerando as diferenças entre estas duas concepções identificadas obra de Weber, uma hipótese merece ser considerada. Também no Brasil, dois modelos (típico-ideais) de

patrimonialismo, cada um deles nos remetendo – por afinidade – a diferentes fases da reflexão weberiana, circulam no debate acadêmico-político. A diferença entre eles não radica apenas no *locus* sociológico no qual radica o mesmo patrimonialismo brasileiro – sociedade ou Estado (...). Por esse viés, deixa-se escapar o fato de que tais versões não partilham do mesmo entendimento do conceito. Não se trata de um patrimonialismo cujas raízes podem situar-se em dois espaços sociais alternativos: família ou Estado, valores ou instituições. Não é apenas uma questão de gênese, mas também de definição: não é só de onde ele nasce, mas o que, de fato, o fenômeno significa (Sell 2016a, 21).

A pesquisa crítica sobre o patrimonialismo deveria então tratar da produção de tipos novos em curso na história, e não em um modelo engessado de explicação etnocêntrica a justificar a ideologia do atraso do Brasil.

(...) Em seu conjunto, a análise weberiana do patrimonialismo realiza um movimento epistemológico de tipificação formal decrescente. Em nível conceitual, os tipos puros, são especificados ou detalhados com a introdução de variáveis analíticas que resultam em novos sub-tipos. Em nível empírico-aplicado, tais sub-tipos são novamente redefinidos para caracterizar individualidades históricas, resultando em tipos mistos (Sell 2016a, 20-21).

Trata-se, deste modo, de esforçar-se para construir os possíveis nexos entre, de um lado, a herança colonial patriarcal brasileira da Casa-Grande em interseção à senzala enquanto disciplina social católica a orientar a ação do “homem cordial” fruto desta formação social, e, por outro lado, a afinidade eletiva da ética da Casa-Grande com a revolução do liberalismo brasileiro a trazer uma nova cultura institucional-organizacional. Desta síntese disjuntiva – modernização disjuntiva, ou “democracia disjuntiva” (Holston 2013, 396) – teríamos a aproximação empírico-aplicada do tipo de singularidade em curso no Brasil. Não é apenas uma questão de gênese, mas de genealogia do presente, diga-se, onde e como nasce, o que significa e que recodificações aqueles dispositivos de controle populacional sofrem ao longo da sua historicidade enquanto reprodução social. A família, o Estado, os valores e as instituições são todos *fenômenos em interseção* e reorientados pela revolução do liberalismo brasileiro.

O liberalismo brasileiro em perspectiva comparada

Se conhecemos agora o *modus operandi* da revolução do liberalismo brasileiro – a partir da sua centralidade a escravidão – enquanto colonização dos corpos depois da Independência do Brasil, como se compara o modo como se deu a revolução liberal nos Estados Unidos e na França *enquanto construção positiva da cidadania*?

Um antropólogo nas entrelinhas do seu argumento, corrobora o nosso de que não só a Independência do Brasil, mas, principalmente, o liberalismo brasileiro é uma extemporânea revolução a produzir os seus insurgentes efeitos de socialização:

Os brasileiros não estavam sozinhos quando articularam sua soberania nacional e sua cidadania. Eles agiram num contexto mundial da formação das nações do século XIX, fazendo referência direta a experiências de outros países. Por isso essas modernidades ocorrem ao mesmo tempo (...), portanto, é necessário entender as comparações que fizeram, (...) conflitos de inclusão que foram decisivos para as duas novas cidadanias nacionais com as quais os brasileiros tiveram mais diálogo no século XIX: a francesa e a americana (...). Essas comparações demonstram que a relação entre a incorporação e a distribuição da cidadania varia de forma distintiva entre os Estados-nações e ao longo do tempo: em sua formação nacional, a França pode ser descrita com includentemente igualitária; os Estados Unidos, como restritivamente igualitários, e o Brasil, como includentemente desigual. Este estudo comparativo evita a interpretação do caso brasileiro – sua cidadania, sua sociedade, sua modernidade e sua democracia – como algo exótico ou patológico. Demonstra que essa comparação torna evidentes as particularidades de cada caso (Holston 2013, 69–70).

Entende-se por insurgência nas democracias liberais a resistência criativa dos cidadãos formais em luta pela cidadania substantiva (redistribuição de bens), isto é, o acelerar da “revolução liberal dos direitos do homem” (Manent 2015, 220). A insurgência existe tanto no Norte quanto no Sul global e foge do estilo de avaliação institucional usual a concentrar-se na cidadania política, nas liberdades civis, operações do governo, e desempenho econômico (North 2018) ou nas eleições livres para focar-se no “tipo de disjunções da cidadania (...) que prevalecem entre a maior parte das democracias emergentes – ou seja, a coincidência da política democrática com a violência disseminada e a injustiça contra os cidadãos” (Holston 2013, 397). A razão para este tipo de escolha de avaliação dos Estados é a verificação de que hodiernamente “as democracias que não conseguem proteger o próprio corpo do cidadão ou

produzir uma cidade justa são (...) mais numerosas do que as que conseguem fazê-lo, ainda que a promessa dessas realizações constitua boa parte do apelo democrático” (Holston 2013, 396).

Feitas estas ressalvas sobre o que não desejamos reproduzir em nosso texto (a ideia preconceituosa de nações adiantadas e atrasadas, eficazes e corruptas), dirigimo-nos ao ambiente francês includentemente igualitário.

O desafio da cidadania formal francesa foi a inclusão dos judeus, das populações ultramarinas e dos imigrantes, segundo o princípio da indivisibilidade da nação dos franceses para os franceses. Em França utilizou-se de dois dispositivos de seleção social dos indivíduos: a *exclusão preventiva* e a *desqualificação seletiva* (Holston 2013, 75). A exclusão mantinha os que não eram culturalmente merecedores da cidadania nacional totalmente excluídos, como os judeus e os nativos das colônias. Com base neste dispositivo o Estado francês segregou indivíduos em França continental e retomou a escravidão nas colônias em 1802, quando esta havia sido abolida em 1794. Este mesmo dispositivo endossou a prática dos trabalhos forçados no corrido do século XX nas colônias. A desqualificação é o exercício do controle sobre os estrangeiros residentes em território francês enquanto concessão de direitos e seleção dos culturalmente aptos a participar da cidadania nacional. Os judeus oscilavam entre a exclusão e a desqualificação.

A primeira Constituição Revolucionária, de 1791, combinou princípios de local de nascimento (*jus soli*), ascendência (*jus sanguinis*), residência e participação na determinação da cidadania. O que é diferente e original nessa combinação é a forma como as duas primeiras são condicionadas pelas duas últimas. (...) A cidadania só era incondicional para um único grupo, ainda que este formasse a grande maioria: os nascidos na França filhos de pais franceses. (...) fica claro que tanto o *jus soli* como o *jus sanguini* são condicionados pelo mesmo aspecto: o vínculo à França. Isso remete a uma socialização nos valores franceses, largamente entendida como o desenvolvimento de ligações duradouras com os ideais republicanos, hábitos culturais, tradições familiares e uma “missão civilizadora” nacional (Holston 2013, 76).

O modo francês de universalização da cidadania é muito claro: o não reconhecimento das múltiplas tradições a participar da construção do Estado-nação, os judeus e os ultramarinos; no caso brasileiro o equivalente é o descendente do não dito da Constituição de 1824 e os ameríndios, isto é, *uma nação unificada, indivisível e hierarquizada* segundo a cor

e a ancestralidade. Contudo, diferente do modo brasileiro de confraternização das raças, pela mediação da ideologia da miscigenação, entre os franceses

(...) permaneciam as profundas hostilidades étnicas, raciais e religiosas, e chegaram até mesmo a aumentar na França durante esse século com o surgimento do “racismo científico”, com a derrota na Guerra Franco-Prussiana (1871), a crise econômica (na década de 1880) e o caso Dreyfus (1894-1906). Mesmo assim, acima das ondas e marés de exclusivismo, racismo e xenofobia, durante o século XIX se cristalizou uma política de assimilação como um conceito dominante da cidadania nacional. Esta sustentava o ideal republicano de que qualquer um poderia se tornar legalmente francês porque poderia se tornar socialmente francês, com a exposição adequada à grandeza das instituições francesas, de sua língua e de sua civilização. Com raízes nos princípios revolucionários da igualdade e da indivisibilidade, essa política legitimava a expansão do *jus soli* de cidadania. (...) *jus sanguini* incondicional complementado pelo *jus soli* condicional, com esta última respondendo pela incorporação automática dos imigrantes residentes. Apesar de várias grandes revisões no século XX e de sérios ataques segregacionistas xenofóbicos (o regime de Vichy em 1940 e a Frente Nacional na década de 1980), essa concepção permanece até os dias de hoje (Holston 2013, 78).

A concepção formal da cidadania francesa está bem estabelecida, mas continua fraturada na cultura entre o francês e o “francês” incorporado por “baixo” na mecânica da seleção e reprodução social (Bourdieu 2010).

Como funciona, no caso dos Estados Unidos, a restrição igualitária da cidadania formal?

Na América do século XIX, foram travadas batalhas igualmente ferozes para evitar que certos grupos com residência permanente nos Estados Unidos se tornassem cidadãos americanos. Como na França, a estratégia preferida foi a exclusão preventiva, e pelas mesmas razões, mas o problema da incorporação nacional que provocou esse tipo de prevenção não foi a afiliação religiosa. Desde o início da colonização, a liberdade de religião foi fundamental para o desenvolvimento da concepção da nacionalidade americana. (...) Ainda que o antissemitismo não fosse menos ardente nos Estados Unidos que na França, desde o início os judeus gozaram de plena cidadania americana. (...) o problema decisivo da cidadania americana na fundação da nação não foi a intolerância religiosa, mas sim a racial (Holston 2013, 84).

O governo americano conjugava aleatoriamente a exclusão preventiva com a desqualificação seletiva para atingir a três claros alvos: os índios, os escravos e os negros livres. Embora a constituição americana prezasse pela pertença a partir do nascimento como o pressuposto central do direito à cidadania, havia dúvidas quanto aos nascidos em solo americano, mas não brancos. Os indígenas tiveram a sua naturalização restringida em razão de serem considerados estrangeiros, isto é, por terem nascido sob a jurisdição das suas tribos, vivendo segundo as regras autônomas do seu povo, e este povo foi admitido como uma nação dentro da nação americana, mas sem dos americanos fazer parte: não eram brancos (Holston 2013, 85). E mesmo que um indígena expatriasse-se de sua tribo para juntar-se à nação americana, teria a sua naturalização barrada sem qualquer ato administrativo específico do Estado americano (86). Após a Guerra Civil americana houve uma mudança da exclusão preventiva para a desqualificação seletiva: os indígenas passaram a ser assimilados como cidadãos tutelados pelo governo federal. Mas a intenção da assimilação não era exatamente a de absorver os indígenas no corpo da nação americana:

(...) a política de assimilação foi motivada pelo objetivo de permitir a apropriação de terras indígenas pelos brancos, assim como acabar com a “selvageria” enraizada na autonomia tribal. A política propunha “civilizar” os índios para estilos de vida que, por coincidência, necessitavam de menos terras e permitiam a extinção dos títulos de propriedade tribais. O principal método para dissolver os domínios tribais foi o loteamento compulsório de suas terras, que assumiu um padrão estável na década de 1850 e tornou-se o arcabouço mais abrangente da política de assimilação com o General Allotment Act, de 1887 (Holston 2013, 87).

Os indígenas viriam a ser totalmente reconhecidos como membros da nação americana apenas a partir de 1924 em razão da contribuição dos seus esforços na Primeira Guerra Mundial, porém ressalte-se que perdura a ideia da tutela dos indígenas em questões referentes ao consumo de tabaco, álcool e ao uso da terra e que continuar a tratar cidadãos com práticas jurídicas diferenciadas constitui “uma vergonha para a cidadania americana” (Holston 2013, 88).

Os negros nascidos livres sofreram simultaneamente interdição de cunho preventivo e seletivo e eram rejeitados pelos brancos fosse como cidadãos, fossem como iguais. Os negros nascidos livres eram chamados de “súditos, naturalizados, estrangeiros desconhecidos, tutelados, quase cidadãos, pessoas degradadas e uma terceira classe” (Holston 2013, 89),

porém os brancos americanos ao reproduzirem estes atos de fala do vocabulário do sistema britânico de separação hierárquica, transgrediam o espírito da revolução americana ao abandonar a vassalagem britânica em direção à indivisibilidade da cidadania, para retomar aquela mesma codificação de vassalagem para construir hierarquia entre os brancos e os negros americanos (89). Embora a constituição americana não tivesse uma clara definição de cidadania, estava claro para a população branca (e os tribunais) que os negros não eram cidadãos. Mas havia um problema, um dilema, a ser resolvido: a ideia de cidadania não era clara, mas era evidente o princípio da indivisibilidade (mas não quem poderia participar daquela indivisibilidade). Daí que

(...) a cidadania nacional era uma comunidade fechada, restrita aos que fundaram a União (...), seus descendentes e os estrangeiros transformados pelo processo de naturalização. Como os negros não se encaixavam em nenhum desses casos, de acordo com a Suprema Corte, eles não poderiam ser cidadãos nacionais (Holston 2013, 91).

Porém, após a Guerra Civil americana – quando os Estados do sul foram os maiores interessados na manutenção da subalternidade jurídica dos negros por causa da dependência da mão de obra agrícola de ascendência escrava - houve um novo entendimento de que o pressuposto de direito de nascença à cidadania era incondicional. O governo federal americano havia estabelecido que qualquer cidadão era elegível a cargos públicos, mas a regulamentação sobre os requisitos a cumprir para exercer o direito do voto era estabelecido em nível estadual. Os ruralistas do sul passaram a explorar essas brechas constitucionais para impedir a ampliação do direito de voto dos negros, isto é, o sufrágio universal. Se alguns conseguiam a cidadania, a maioria não votava: “em 1860 os negros livres só podiam votar em seis dos 34 estados da União” (Holston 2013, 92). Então, “foi necessário mais de um século de luta *depois* da Guerra Civil, culminando no movimento dos direitos civis da década de 1960, para eliminar a desqualificação local de direitos políticos que contradizia os princípios da incorporação geral” (92).

Todas essas práticas de construção da cidadania formal – norte-americana, francesa e brasileira – são dispositivos de controle populacional e produção de hierarquia social (dominação) adequados ao programa cultural de cada povo, horizonte histórico erguido a partir das práticas de liberdade dos indivíduos de cada uma das cidadanias insurgentes. Como se deu a arquitetura jurídica da cidadania formal do Brasil para construir a incorporação includentemente desigualitária?

Pelos menos três formas aparentadas desse projeto de integração surgiram ao longo dos séculos, ocorrendo em várias combinações durante os períodos colonial, imperial e republicano. Uma estimula a mistura de raças como estratégia velada para a apropriação de terras indígenas e destruição de quaisquer identidades indígenas ou africanas autônomas no Brasil (...). Uma segunda prevaleceu no fim do século XIX e reflete a influência do “racismo científico” e do darwinismo social europeu sobre os intelectuais brasileiros. Nela, a degeneração da miscigenação é atenuada por um processo contraposto, também inerente a certo tipo de mistura de raças, o branqueamento (...) que resultará no apagamento final da negritude e do indigenismo da nação (...). Uma terceira versão aponta para a superioridade do híbrido(...). Ao submergir diferenças raciais, “fazer deles todos um só corpo da nação”, essa abordagem vê a miscigenação como forma de melhorar a raça branca assim como as outras. A inclusão nacional por esse método beneficia a todos. Mas essa versão não é menos racista, pois em termos raciais menospreza negros, índios, asiáticos e até mesmo os brancos ao defender a miscigenação como forma de desenvolvimento nacional (Holston 2013, 105-106).

José Bonifácio, reconhecido na história do Brasil como o patriarca da Independência, foi o mentor da estratégia da integração social dos povos do Brasil com a *miscigenação radical racista* nos termos apresentados na citação acima, porém, no final do mesmo século com a chegada de novas ideias da Europa – e dos Estados Unidos – o “racismo científico” entra na agenda pública do debate brasileiro e deixa a sua marca para o século XX:

Embora a teoria genética do embranquecimento tenha há muito perdido a sua credibilidade tanto científica como popular, a mistura de raças continua sendo fonte de orgulho para os brasileiros e um atributo-chave da autocompreensão do Brasil como nação includente. (...) versões mais recentes e ainda em circulação da inclusão brasileira, como a alegação de “democracia racial” popularizada por Gilberto Freyre e a teoria modernista da antropofagia, perpetuam as ideias de mistura, assimilação e tutela que vinham sendo apresentadas como métodos de inclusão desde a Independência do país e até antes disso. Estes métodos se aplicaram em especial a dois grupos de pessoas para os quais os limites da afiliação nacional brasileira permaneceram porosos de modo notável, embora ambíguo: os índios e os escravos libertos (Holston 2013, 106).

Quando confrontadas as formações discursivas produzidas pelas revoluções da França, dos Estados Unidos e do Brasil quanto à cidadania formal, não há dúvida de que das três a brasileira é a formulação mais distinta, singular. Se somos contra a miscigenação, não é em razão de desejarmos para o Brasil as relações raciais dos americanos, posto que não nutrimos qualquer admiração pelo modelo americano de socialidade. Somos contra essa apologia porque rejeitamos o erguimento de práticas amorosas, entre pessoas de cores diferentes, como o apanágio de superioridade civilizacional.

A revolução do liberalismo brasileiro, a partir do seu patriarca, condicionou-se a meditar sobre o desenvolvimento da cidadania vinculado às cores dos indivíduos. E é – ainda hoje – com base na pigmentocracia (Alves 2016) que os brasileiros são socialmente selecionados e hierarquizados como continuidade daquela revolução do liberalismo brasileiro a reorientar as práticas da escravidão no corrido do século XIX, e recodificá-las na ideologia cromática de controle biopolítico dos corpos, e da orientação moral dos indivíduos, em relação às práticas de liberdade e igualdade segundo a aparência do interlocutor. A escravidão não foi em si mesma a causa da desigualdade social brasileira. A miscigenação como programa cultural de civilidade do Brasil, é parte constituinte do legado da moldura biopolítica do Império Português, recodificado em um liberalismo brasileiro que é revolucionário, porém colonizador dos corpos.

A Abolição e a República

Os anos finais do Império e do século XIX foram testemunhas da Abolição da Escravatura (Alonso 2015; Machado e Castilho 2015), da Proclamação da República (Holanda 2014) e do alargamento da cidade do Rio de Janeiro para a zona sul – Copacabana e adjacências (Campos 2010; Fischer 2008).

A República chega-nos no final do século XIX, com um longo histórico de lutas pela liberdade, positivadas em lei a partir da Constituição de 1824 com a construção da cidadania formal, e em 1888 com a Abolição e a cidadania a ampliar em um longo processo que dura até os nossos dias. Se o Estado racial fora desmantelado, a moralidade herdada do acontecimento da colonização continuou a colonizar os corpos dos brasileiros depois da Independência, e durante a República continua a dar o tônus na orientação das condutas nas práticas de liberdade e igualdade sociais dos brasileiros.

É a partir da demolição do Estado racial que os brasileiros ainda chamados de libertos, e não simplesmente de livres ou cidadãos, iniciam uma nova luta: a da abolição da cor. A cor estava relaciona ao status civil, logo, liberto era sinônimo na República Velha de negro, ex-escravo e, logo, recebia-se tratamento análogo ao de não-cidadão (Mattos 2013, 361–62). Será neste hiato entre a República Velha e o Estado Novo que surgirá um novo dispositivo de controle social: a democracia racial do luso-tropicalismo. Será com este dispositivo que o século XX, e ainda o XXI, perseverará com novas práticas de liberdade e igualdade, e de controle da mobilidade social e espacial dos descendentes do não dito da Constituição de 1824. Mas este será tema para o nosso doutoramento. Aqui nos ocupamos de compreender o tipo de liberalismo brasileiro, a sua revolução e a sua colonização dos corpos.

À escala do século XIX, a primeira insurgência cidadã foi o movimento abolicionista, mas este não conseguiu mudar a orientação moral dos atores em relação às práticas de liberdade e igualdade. A orientação moral dos atores conjugada à biopolítica da raça (dispositivo de racialização dos corpos) convergiu para o controle da mobilidade social e espacial, segundo a ancestralidade.

Do ponto de vista liberal institucional, a biopolítica funciona na lógica do fazer morrer e deixar viver enquanto administração dos corpos racializados. O indivíduo perigoso tem cor e aparência, reside em áreas de “risco” como cortiços, senzalas e quilombos à escala do século XIX, as favelas à escala hodierna. Fazer morrer por morte violenta (policías, milícias e tráfico) ou por negligência/abandono (ausência ou negligência de serviços públicos de saúde, educação, moradia, trabalho formal e aposentadoria) e deixar viver todas as outras pessoas que conseguiram livrarem-se da ação letal e negligencial do Estado racial e liberal no século XIX, e Estado nos séculos seguintes, formalmente não-racial, mas produtor biopolítico de corpos racializados.

Bem sucedida, em termos formais, foi a Abolição da Escravatura a sepultar o Estado racial enquanto primeira aprendizagem nacional de cidadania insurgente em 1888. A República nasceria no ano seguinte orgulhosa de si, em razão de não conhecer em sua administração um Estado racial. Mas a autoimagem narcísica da República sofre uma primeira ferida com as demandas populares pela abolição da cor dos corpos, diga-se, igualdade social à revelia da cor (Alberto 2017; Mattos 2013). Aturdida, a República recodifica o Estado racial, a partir da sua herança biopolítica do Império Luso-Brasileiro de gestão das gentes, e com foco na sua centralidade a escravidão revista como controle dos corpos segundo a ancestralidade, em “democracia racial”, um dispositivo que põe uma nova

máscara na velha centralidade do Brasil desde o período colonial. Esta é a ontologia do presente brasileiro: tirar as máscaras para ver a atualidade do objeto de centralidade do acontecimento da colonização do Brasil.

Quanto ao Rio de Janeiro, capital do Império Português, do Império do Brasil e da República brasileira até 1960, o devir das favelas do circuito que vai do Leme ao Leblon é coetâneo da iniciativa de alargamento da cidade para a zona sul a partir da fundação de Copacabana em 1892. As primeiras incursões do poder público-privado sobre a região datam da década de 1870 quando o Barão de Mauá conecta o Brasil – a partir de Copacabana – à Europa com cabos telegráficos submarinos.

Túneis são abertos para dar passagem para Copacabana na década de 1870 (Campos 2010, 57). A força de trabalho muscular que perfura as rochas e pavimenta as ruas e avenidas da região é toda de escravos e libertos. Estes trabalhadores, concomitante à construção da região para as nascentes classes médias do fim do Império e maturadas durante a República Velha, começam a construir os seus primeiros barracos no Leme (Chapéu Mangueira e Babilônia) e Copacabana (Tabajara, Pavão-Pavãozinho e Cantagalo em Ipanema). A mesma política pública que fundou algum nível de bem-estar para a branquitude foi a que negligenciou os mesmos níveis de bem-estar para os descendentes do não-dito da Constituição de 1824: n'outras palavras, o mesmo ato do governo a fundar a “cidade maravilhosa”, cartão postal internacional do Brasil, funda a favela e silencia-a.

A história de Copacabana é a história do silenciamento da favela como ação governamental criadora da cidade maravilhosa. A favela ali nasce junto com o alargamento da cidade, uma nova concepção de planejamento urbano, a fugir das epidemias do centro do Rio antigo, orientado pela ideia de higienização e limpeza social (e étnica). O discurso hodierno dos nativos da zona do sul do Rio a acusar as favelas de terem destruído o sossego e a paz urbana daquela região é não só o discurso do privilégio naturalizado e da naturalização da desigualdade social, mas acima de tudo uma ausência de memória social combinada com a apatia à igualdade social e direito a cidade. A história de Copacabana e adjacências (O'Donnel 2013) – como um possível estudo de caso – deveria ser contada genealogicamente não a partir daquilo que o governo (e as elites) fez para fundar oficialmente aquela região, mas a partir do que o governo deixou de fazer ao promover concomitante à maravilha da cidade para a classe média, a tragédia social dos libertos e dos seus descendentes a urbanizar os morros, e dos morros expandir a nova lógica de urbanização para toda a cidade, isto é, a

universalização local do conflito entre o tráfico e a polícia com o aumento de mortos por arma de fogo ou faca.

Uma discussão de hoje

Este Estado que funciona no seu nível ótimo segundo o seu programa cultural de seleção social é, ao mesmo tempo, moderno (em paridade com os outros Estados modernos) e autoritário em relação à sua gente. Se o Estado brasileiro é moderno e eficiente segundo o seu programa cultural de seleção social, ele aparece como injusto, autoritário, racista, machista e homóforo do ponto de vista de uma avaliação fundamentada na equidade, a privilegiar corpos segundo a ancestralidade.

Segundo a prática de autoritarismo daquele Estado, mesmo as classes médias não estão isentas dos excessos de poder do Estado e da sua negligência. Comparativamente aos pobres e aos negros, as classes médias vivem melhor mas são igualmente abandonadas pelo Estado. Porém, a ação negligencial do Estado permite espaço para as classes médias criarem a autoimagem meritocrática, porque possuem menor dependência da educação pública e da saúde pública, e com alguma frequência podem pagar pela segurança privada. Este perfil de classe média brasileira, em razão tanto da orientação moral a dar o tônus da sua conduta em relação às suas práticas de liberdade e igualdade (o triunfo do mérito na alegada “igualdade das oportunidades”), quanto da negligência do Estado, mostra tendência a odiar os pobres e a desprezar a igualdade social proativa (Amorim 2018). A colonização da gente do Brasil teve duas etapas: antes e depois da Independência do Brasil de Portugal. Mas qual o sentido da colonização? A colonização da gente do Brasil poderia ser pensada com um acontecimento?

Em Foucault o acontecimento é um fenômeno fabricante de sentido. Sentido do quê? Da ação social ou da história “como relação de forças” (Castro e Xavier 2016, 25). A pesquisa genealógica mostra o que há para ser visto, pois em Foucault não se trabalha mais com a ideia de que a pesquisa crítica mostra o que estava oculto, o desvendar de enigmas e etc. O que há para ser visto no acontecimento da colonização? Ela é dual, isto é, tem o sentido econômico como proposto pela interpretação marxista da USP (Novais 2009; Prado Jr. 2011) a organizar a colônia para oferecer produtos para o comércio (capitalismo em desenvolvimento) europeu e isto tende a condicionar a formação econômica do Brasil. Mas tem também o sentido político, dado que a Coroa Portuguesa não conseguia controlar o desenvolvimento de elites locais a tomar as suas decisões em defesa dos seus interesses na produção de comércio internacional, manipular os dados na prestação de contas e impostos à Coroa, e com isso

produzir enriquecimento local, distinções locais entre casas senhoriais, honrarias e etc. (Bicalho, Fragoso, e Gouveia 2001; Fragoso e Gouveia 2017; Hespanha 2012).

Por isso, no acontecimento da colonização da gente do Brasil não nos perguntamos se o “sentido da colonização” é econômico ou político (Salles 2017) como se só fosse possível uma ou outra hipótese a determinar que entre uma e outra somente uma pode ser verdadeira, e a outra necessariamente falsa a ser superada, substituída ou destruída. Questionamos este sentido da colonização em razão do presente – atualidade – para ver a genealogia da desigualdade social brasileira e o modo como o Brasil integra-se à economia mundializada do capitalismo¹⁶. Daí o nosso deslocamento daquele “ou, ou” do conflito hermenêutico entre de um lado a USP e do outro a Universidade Nova de Lisboa em cooperação com a UFRJ.

Então, como argumentar a possibilidade de um acontecimento da colonização em termos de integração da dualidade da economia colonial, vinculada à política enquanto construção e reprodução de hierarquia, seleção social e privilégios? Aquelas duas escolas de interpretação do Brasil colonial (ASC: antigo sistema colonial, São Paulo; ART: antigo regime nos trópicos, Lisboa/Rio de Janeiro) estão limitadas pelos seus aportes teóricos. O ASC investiga o Brasil com o marxismo e o estruturalismo, e o ART investiga o mesmo objeto com a arqueologia foucaultiana. Um privilegia a formação econômica e a centralização do poder na metrópole, o outro, a descentralização dos poderes da Coroa em relação à colônia e a luta das elites locais pela produção de distinção. Mas nenhuma das duas escolas de interpretação do Brasil colonial argumenta sobre o nexo da afinidade eletiva da ética religiosa da catequese e da Casa-Grande em relação à economia colonial fundamentada na força de trabalho escrava. Todos os ciclos econômicos do Brasil colonial e imperial dependiam do escravo: açúcar, tabaco, algodão, ouro, diamantes e café. Logo, há um “modo de produção escravo” (Gorender 2011; Maestri 2005). Aqui interessa-nos não o debate sobre o modo de produção econômico em si, mas a centralidade da escravidão para a formação econômica do Brasil.

A nossa intuição é a de que aquela aporia entre o ASC e o ART não se dissolve no “ou / ou”, mas no deslocamento do sentido da colonização para o acontecimento da

¹⁶ Somos receptivos aos críticos desta ideia de acontecimento, dado que a colonização é um *processo* marcado por acontecimentos como a Independência, a Constituição, a Abolição e a República. Todos aqueles acontecimentos remetem para a atualidade deste processo histórico de longa duração a pesar nos ombros dos brasileiros. O importante para esta pesquisa é a saída daquele “ou, ou” porque deseja-se *criar uma saída epistemológica* para aquela aporia entre as duas escolas historiográficas sobre o período colonial brasileiro.

colonização enquanto dualidade a construir a ordem social brasileira, isto é, a base de aprendizagem civilizacional do liberalismo brasileiro como uma revolução (Pimenta 2009) a construir um novo tempo (o tempo da nação brasileira). A ética religiosa – disciplina social católica – norteou a conduta dos habitantes da colônia e do império. Tal ética condiciona a visão de mundo daqueles atores sociais em relação a produção de hierarquia, família, relações interpessoais e ideia de amor. Não o amor romântico do senso comum. O amor como ferramenta discursiva para construir vínculos entre as pessoas. Os conceitos *eros*, *philia* e *agapè* a representar a sexualidade, amizade, confiança, negociação, hierarquia e promessa de vida e prêmios no além, salvação da alma a partir da escravização dos corpos das pessoas que não fossem em vida terrena admitidas como membros da humanidade. O emotivismo e a intimidade do discurso amoroso cimentou as relações sociais em um fenômeno de longa duração. A escalada do amor determina a posição social do ator na produção da hierarquia na família e nas relações interpessoais. A pessoa escrava é um membro da família, e não está isenta do exercício amoroso do seu senhor em relação ao seu corpo percebido como um bem. A escravidão é amorosa e possessiva.

A disciplina social católica orienta no Brasil colonial e imperial a conduta dos atores na construção da família cristã, na catequização dos indígenas, na posse das terras indígenas, na escravização de indígenas e africanos. Aquela disciplina é a moralidade do colonizador absorvida pelos colonizados ao longo da construção da civilidade no Brasil. O colonizado quando luta pela liberdade passa a lutar orientado pelos novos códigos sociais apreendidos na relação de conflito com o colonizador, mas o colonizador igualmente sofre novos modos de aprendizagens a partir das lutas. São estas lutas ao longo da construção da civilidade que dinamizam a criação de dispositivos de resistência como, por exemplo, a criação de quilombos e o suicídio indígena como resistência à escravidão. Do outro lado, a tática portuguesa de controle social, de incentivar a miscigenação com os indígenas para acelerar a posse das terras indígenas, ou a prática de dar prêmios como terra e escravos para os escravos que denunciavam as tentativas de levantes escravos contra os senhores.

A economia ao mesmo tempo em que está voltada para atender ao mercado europeu, forma no mercado “nacional” elites locais, súditos da Coroa Portuguesa ou do Império do Brasil, que fazem negócios, acumulam excedentes, rivalizam entre si e hierarquizam-se em relação aos escravos e livres. O livres – libertos e brancos pobres – possuem socializações parecidas por viverem condições sócio-econômicas análogas (Franco 1997; Mattos 2013), mas sofrem distintos tratamentos da ordem social escravista em razão da aparência e cor a tal

ponto que o liberto além de sofrer maiores dificuldades na mobilidade social quando comparado ao branco pobre, sofre também o risco de embargo na mobilidade espacial de uma cidade para outra ao ser confundido com um escravo em fuga, e ser reconduzido a escravidão. Na ordem social escravista, o liberto e o branco pobre, sendo sócio-economicamente parecidos, podendo constituir família miscigenada, não recebiam contudo tratamento social equitativo. No século XXI da República brasileira também o afrodescendente e o branco pobre, assim como os de classe média, não recebem o mesmo tratamento. O afrodescendente além de possuir maiores dificuldades com a mobilidade social, corre constantemente o risco de ser conduzido para uma nova “senzala” (presídio) por ser confundido com um assaltante ou traficante, quando não assassinado pela polícia ou o exército nas ruas de maneira a embargar a sua mobilidade espacial. O afrodescendente é a recodificação social do liberto e do escravo enquanto vigência do controle da mobilidade social e espacial dos corpos.

Se a economia atua simultaneamente para atender o mercado europeu – e hoje diríamos também o Americano – e produzir internamente distinção social, seleção social a partir da ancestralidade, controle da mobilidade social e espacial dos corpos, como interpretamos aquilo a que os marxistas chamam de dependentismo (Salles 2017; Santos 2015)? A base de entendimento deles é o desdobramento do sentido da colonização econômica para a integração econômica subalterna do Brasil em relação aos países mais ricos para continuar a oferecer produtos agrícolas, e comprar tecnologia cara condicionando o país a desenvolver-se subalternamente. Interpretamos este mesmo fenômeno do seguinte modo: elites econômicas e políticas fazem negócios entre si, e em benefício próprio, em detrimento das suas locais populações. Nos países mais ricos há também hierarquia social, desigualdade social e controle da mobilidade social e espacial de grupos. Logo, o nosso interesse investigativo não é tanto a ideia de integração subalterna e dependente dos países ricos, mas a comparação crítica das formações políticas e econômicas enquanto diminuição concreta da injustiça social, o tipo de dominação que exista em curso em cada país, as práticas de liberdade e igualdades dos cidadãos dos países, a orientação moral dos atores quanto à igualdade social, biopolíticas e reprodução social.

O período de produção do discurso sobre o “sentido da colonização” como “sistema colonial”, com desdobramentos na teoria da dependência, foi marcado pela fé no advento da sociedade sem classes sociais a ser criada pelo comunismo. Não temos fé neste discurso, e nem acreditamos na agenda do neoliberalismo. Então, temos apenas como possível alternativa o estudo comparativo e crítico das sociedades reais e seus dispositivos de controle social e

produção do processo de aumento / diminuição da justiça / injustiça social. O acontecimento da colonização das gentes então foca-se na genealogia do capitalismo global, na constituição dos múltiplos liberalismos locais (nações), na dominação (tipologias das formas de dominação, poder pastoral e biopolíticas), processos burocráticos a controlar os sujeitos ao longo dos múltiplos dispositivos de controle social criados a partir das dinâmicas das lutas sociais pela liberdade. O acontecimento da colonização é uma ontologia do presente a abrir as portas do passado enquanto “atualidade” para ver o que há para ser visto: a genealogia do capitalismo, dos liberalismos e das desigualdades sociais em curso na história, de um ponto de vista da Sociologia de inspiração Weber-foucaultiana.

Escrever a história da colonização das gentes como um acontecimento é ferir radicalmente o estilo de raciocínio do historiador profissional preso no fato histórico, no recorte temporal e na periodização, assim como preso na dualidade do sentido da colonização, se econômica ou política. O acontecimento da colonização das gentes interpreta a colonização antes e depois da Independência do Brasil, simultaneamente como *pressão econômica externa* e *pressão política interna* pela distinção, produção e reprodução de hierarquia e controle da mobilidade social e espacial, segundo a ancestralidade e o status sócio-econômico. Saímos da falsa dicotomia do sentido da colonização – se econômica ou política – para entrarmos no dual acontecimento da colonização enquanto fabricante da tensão da modernidade na luta pela liberdade dos sujeitos, diga-se, as suas práticas de liberdade e igualdade.

O acontecimento da colonização das gentes, como uma Sociologia Histórica do Império Português, tem uma vasta agenda de inovação em pesquisa social por fazer em Sociologia Histórica interdisciplinar à Sociologia Econômica, Política, Urbana e etc. Esta é a nossa proposta de uma “história bem feita” (Hespanha 2005, 23), e a sugerir a António Manuel Hespanha¹⁷ e ao núcleo de historiadores da Universidade Nova de Lisboa a prática da ontologia do presente – para além do nível meramente arqueológico e pluralista dos poderes – como investigação do objeto de centralidade do Império Português: a coesão jurídica do vasto território do Império enquanto prática da escravidão, do trabalho forçado, da cidadania formal “A” e “B” e a distinção entre portugueses de Portugal ou dos PALOP, n’uma palavra, *a reversão do Expansionismo Português em direção ao Descobrimento das suas práticas de liberdade e igualdade em Portugal continental, enquanto controle da mobilidade social e*

¹⁷ Para a minha tristeza, António Hespanha faleceu em 01/07/2019 quando já havia concluído este capítulo. Os textos dele exerceram uma grande influência sobre mim na crítica e escrita desta dissertação de mestrado.

espacial da gente portuguesa, segundo a ancestralidade. Uma história bem feita não pode usar máscaras. Esta concepção de “dois países, um sistema” (Carvalho, Ramos, e Silva 2018), a herança biopolítica do Império Português a colonizar as populações do Brasil e de Portugal, a partir dos seus objetos de centralidade, é o que definimos como uma Sociologia Histórica do Império Português de inspiração Weber-foucaultiana. Todo mundo sem máscaras.

Conclusão: Um novo Programa para uma Sociologia Histórica do Império Português

As identidades culturais dos povos de língua portuguesa muito devem à expansão portuguesa. Mas não pensamos isto em sintonia com o *leitmotiv* do “mundo que o português criou”. Esta é uma historiografia anacrônica já ultrapassada pela crítica do historiador português António Hespanha, e o núcleo de historiadores da Universidade Nova de Lisboa a inovar no seu programa de pesquisa transatlântico sobre o Antigo Regime nos Trópicos, em cooperação com o Brasil. Quais são as inovações deste programa de pesquisa? Em síntese: demonstrar a descentralização do poder da Coroa Portuguesa, e a produção de elites locais no vasto território do Império ultramarino. Mas não somente isto. Demonstra que o liberalismo institucional gozou do mesmo problema em toda parte da Europa no seu nascedouro: pregou a liberdade de um homem concebido eideticamente, mas inexistente nos sistemas de socialização (Hespanha 2004).

Hespanha (e o núcleo da Nova) acredita que a arqueologia de Foucault é a proposta mais “útil” (Silva, Xavier, e Cardim 2015, 61) para a investigação sobre o modo como a Coroa administrava o seu território continental e no além-mar. Contudo, há o silêncio sobre a *genealogia*. Em Foucault a arqueologia deve ser desdobrada em genealogia para ver a atualidade das lutas pela liberdade. Então, não é útil dar voz ao que foi silenciado? O que foi silenciado no programa de pesquisa do Hespanha? A herança da moldura biopolítica do Império Português a controlar a mobilidade social e espacial dos portugueses descendentes dos PALOP, no além-mar e em Portugal continental, assim como a escravidão, o trabalho forçado, a xenofobia e o racismo contra aqueles portugueses “fora do padrão”.

Mas qual é o nosso programa de pesquisa, e no que ele se relaciona com o de Hespanha? O Brasil colonial é ao mesmo tempo pré-história do Brasil e história de Portugal (“Entrevista Fernando Novais” 2011, 413). Isto não implica dizer que temos por objeto imediatamente a periodização que demarca o chamado período colonial da história do Brasil. O nosso interesse está focado na discussão pública entre os dois países sobre o presente brasileiro, a partir da sua herança portuguesa. O diálogo estabelecido sobre esta herança entre, de um lado, Hespanha e o núcleo da NOVA e os historiadores do Rio de Janeiro (Bicalho, Fragoso, e Gouveia 2001; Fragoso e Gouveia 2017), e, do outro lado, os historiadores da Universidade de São Paulo (Novais 2009; Prado Jr. 2011), tem o mérito de pôr para o público a pergunta sobre qual o sentido da colonização (Salles 2017). Se o sentido for econômico,

como acredita o grupo da USP, há a centralização do poder político da Coroa sobre a colônia a organizar toda a produção dos ciclos econômicos durante o período colonial para atender ao mercado europeu, e com o Império brasileiro e a República, o sentido econômico da exploração continua no mesmo ritmo para atender ao mercado das potências internacionais emergentes, condicionando o desenvolvimento subalterno do Brasil em relação aos países mais ricos. Se o sentido for político, segundo a cooperação Lisboa-Rio de Janeiro, então o foco da interpretação está na relativa autonomia dos poderes das elites locais, em relação à Coroa, orientadas para a produção e reprodução de hierarquia social e status.

Naquele debate optamos por nos deslocar da querela sobre qual o sentido da colonização, para o acontecimento da colonização das gentes, isto é, privilegiamos a *pressão econômica externa* do comércio internacional a importar produtos *in natura* do Brasil e a vender tecnologia cara para o Brasil condicionando a integração subalterna no capitalismo global por um lado, e, a *pressão política interna* das elites a lutar pela reprodução dos privilégios sociais enquanto controle da mobilidade social e espacial da gente do Brasil segundo a ancestralidade, por outro lado. A esta *dupla pressão* definimos o acontecimento da colonização das gentes. Um fenômeno, a partir das recodificações dos dispositivos de controle social, atual. E esta atualidade, a partir das centralidades dos distintos liberalismos de Portugal e do Brasil, faz da ideia de um passado em comum entre o Brasil e Portugal um campo de investigação transatlântico extemporâneo porque incursiona-se tanto para o período colonial e imperial, quanto para o republicano dos dois países.

Quanto a esta pesquisa de mestrado que finda agora, a nossa interpretação – e aplicação – do Programa de Pesquisa Weberiano em diálogo com Foucault tem a pretensão de não só entrar na disputa acadêmica sobre a relevância daquele cruzamento entre Weber e Foucault como um ferramentário robusto de investigação crítica sobre a gestão das gentes, mas de avançar com ousadia crítica e criativa na construção de um referencial de leitura da globalização – modernização insurgente – do século XXI, do ponto de vista comparativo enquanto insurgências das democracias e medidas concretas de diminuição da injustiça local / global. O Brasil participa da mesma cultura do Estado moderno que a Europa e os Estados Unidos. Não há fundamento para o atraso institucional. O Brasil não é institucionalmente atrasado, mas sim moralmente anacrônico e injusto no tratamento das gentes. É este senso prático anacrônico e injusto que pesa sobre a cultura institucional do Brasil a retardar a melhoria da qualidade de vida dos brasileiros.

O resultado a que chegamos neste empreendimento do mestrado a investigar o liberalismo à brasileira, a partir do seu objeto de centralidade a escravidão, e, a corrigir a petição de princípio do sociólogo Jessé Souza ao postular a escravidão a gênese da desigualdade social brasileira, quando o liberalismo brasileiro é a genealogia do presente da desigualdade social brasileira, é que precisamos desdobrar a nossa pesquisa em uma proposta crítica sobre a dualidade do patrimonialismo (Sell 2016a) para investigar o vínculo entre, por um lado, a ética religiosa da Casa-Grande com, por outro lado, a cultura institucional do liberalismo político (constitucional) construída pela revolução da Independência para – não como fora feito antes no Brasil a apenas enquadrar o país em uma forçada tipologia patrimonial – construir um novo tipo de modernidade disjuntiva com cidadania insurgente que se aproxime da verdade social do Brasil sem clichês e etnocentrismos a ajuizar o país como atrasado, corrupto, pré-moderno e etc. O Brasil é um país moderno, mas disjuntivo.

Por falta de um termo mais adequado, o único termo que temos para avaliar o tipo de modernidade brasileira não é a modernização seletiva e periférica com subcidadãos do Jessé Souza tendo a escravidão enquanto raiz do mal-estar, mas a modernização insurgente criativamente produzida a partir da dualidade do patrimonialismo que, conosco, está isenta de ajuizamento de valor. Aquilo é apenas uma categoria analítica, de investigação das resistências criativas dos cidadãos formais, no mundo globalizado pelo capitalismo financeiro.

A nossa agenda liberal difere substantivamente da agenda liberal dos brasileiros. Para eles o liberalismo significa apenas a defesa e o aperfeiçoamento do governo representativo, livre mercado, acesso ao ensino superior para os melhores da sociedade, e privatizações. Para nós, liberalismo tem o sentido de discutir publicamente a melhoria da qualidade de vida em nível de universalidade de políticas públicas de promoção, e defesa, da dignidade dos humanos e equidade social. Se o liberalismo é o mesmo em toda a Europa (e antigas colônias) e carrega consigo a mesma contradição com relação a falta do pressuposto básico de sua realização, que é o indivíduo educado para aquele projeto de civilidade, identificamos como critério de avaliação dos sistemas liberais se justos ou injustos, o nível de acessibilidade à educação formal, superior e de qualidade para que o indivíduo formado para aquela civilidade a exercer possa participar da discussão pública sobre a distribuição de bens.

Seguindo as orientações teóricas e problemáticas expostas nos capítulos 1 e 2, e consubstanciadas na revisão crítica dos aportes historiográficos e sociológicos da literatura, apresentamos na figura 1 o “mapa conceptual” a que chegamos, representando o nosso entendimento sobre o vínculo teórico entre o micro e o macro na ordem social brasileira, e o

nosso questionamento sobre a possibilidade de introdução da transformação social na vigência dessa ordem social.

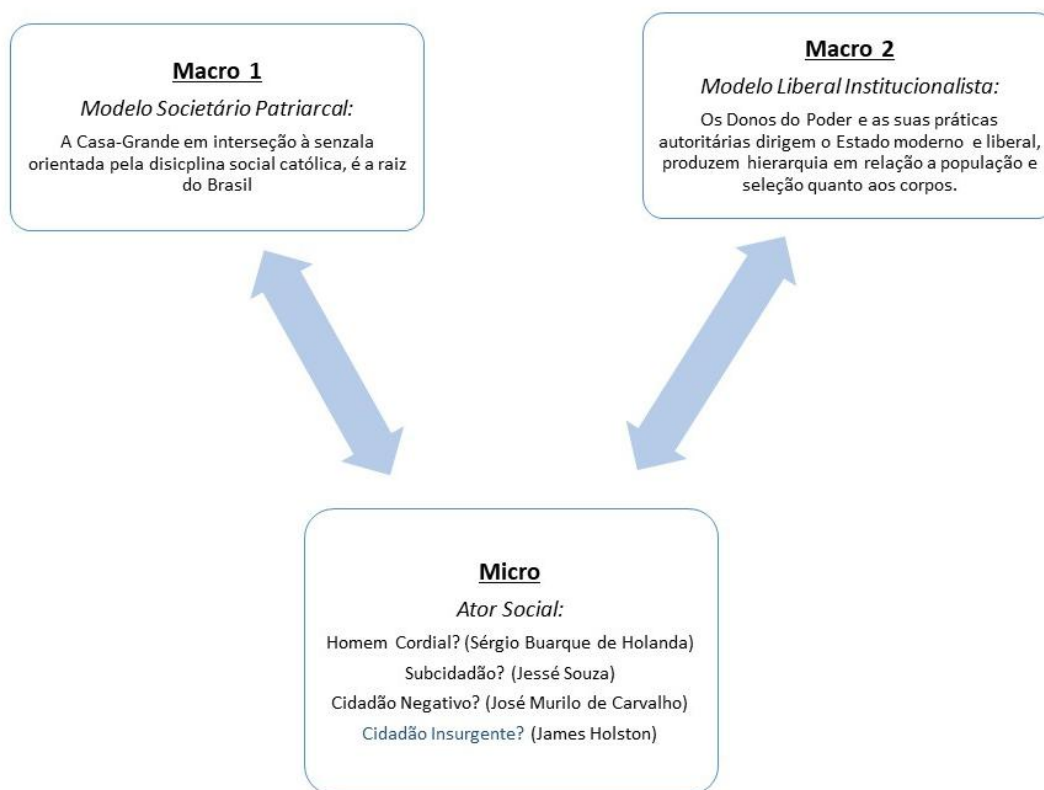


Figura 1. Modelo conceitual das relações micro-macro na ordem social brasileira

A “dualidade entre a ação e a estrutura” (Schluchter 2016), como a dualidade do patrimonialismo “do modelo doméstico ao modelo institucional” (Sell 2016a) encontra aqui, na nossa explicação, a disjunção do Estado liberal brasileiro que se quer moderno e eficiente, ao passo que é autoritário e colonial em relação à sua gente, por um lado, e o cidadão biopoliticamente produzido pelo liberalismo e socializado pela família a insurgir-se (Holston 2013), por outro lado. Esta tensão da modernidade do tipo de dominação brasileira definimos como modernização insurgente ou disjuntiva. É esta tensão que pressiona a produção de novos tipos de dominação e novas insurgências cívicas.

No polo *Macro (1)* conjugamos duas teses opostas, a partir da crítica do sociólogo Jessé Souza (2015, 29–32), para interpretar o modelo doméstico. Freyre (2016) e Buarque de Holanda (2014) têm compreensões dicotômicas sobre a colonização do Brasil: para Freyre a colonização é positiva, e para Buarque de Holanda negativa. Mas Souza diz que esta superfície interpretativa, já tradicional na historiografia brasileira, não capta o fundo de que os

dois diagnósticos são a cara e a coroa da mesma moeda: a de uma alegada incapacidade cultural brasileira de incorporar as pré-disposições da racionalidade moderna. Em Freyre abundam informações sobre a vida emotiva, amorosa e pré-moderna da Casa-Grande no cotidiano. Todos estes predicados da Casa-Grande são apropriados por Buarque de Holanda para interpretar as raízes do Brasil e construir o tipo-ideal do homem cordial desconhecedor da Independência como uma revolução, logo, do carácter revolucionário do liberalismo brasileiro como uma descontinuidade institucional do liberalismo em relação à “cordialidade” da família. Freyre e Buarque de Holanda não conheciam a ideia da disciplina social católica, como ética religiosa, a orientar as condutas dos atores sociais. Nem Jessé Souza a usa, tão pouco.

No polo *Macro* (2) unimos outras duas teses: a de Faoro (2012) e a de Schwartzman (2015). Estas afirmam-se como continuidades uma da outra na discussão pública brasileira, porém, na esteira da do homem cordial, elas fazem o diagnóstico negativo do Estado como pré-moderno, logo, não compreendem a descontinuidade da família em relação ao liberalismo institucional.

No pólo *Micro*, discutimos quatro propostas de interpretação do ator social: o homem cordial (Holanda 2014), o subcidadão (Souza 2012), o cidadão negativo (Carvalho 2016) e o cidadão insurgente (Holston 2013). Já apresentamos os motivos de nossa resistência em interpretar o ator social como homem cordial. Em síntese, aquela interpretação é racista cultural. O subcidadão, embora não racista, ainda é um ajuizamento de valor negativo. O termo de cidadão negativo já diz por si mesmo qual o seu espelho. Acolhemos como o tipo-ideal de ator social mais pertinente para a nossa problemática o de cidadão insurgente, por ser valorativamente o mais neutro dos quatro, e aberto para a emergência e a contingência da história.

O micro em relação aos macros (1) e (2) está em cooperação ou em oposição? Se o indivíduo é o átomo da Sociologia weberiana (Sell 2016b), então o nosso foco está na interação do sujeito em relação à estrutura. A ação social dos atores orienta-se do micro para os macros não como causa e efeito, ou determinação, mas como possibilidades de reprodução ou ruptura com a ordem social vigente, diga-se, de transformação social.

A expectativa da nossa pesquisa é que o cidadão insurgente, ao coordenar a sua ação em direção aos macros, possa introduzir a transformação na família e no Estado enquanto melhoria da qualidade de vida, construção da dignidade, democracia e justiça social. O

cidadão insurgente como uma emergência tem a possibilidade de criar algo a partir da sua resistência criativa, entendida como prática de liberdade e igualdade. Este tipo de análise valoriza a emergência de novos fenômenos sociais, a insurgência dos cidadãos a criar algo e a contingência da história enquanto imprevisibilidade científica.

Quais são os desafios que prevemos para o futuro do nosso projeto? Temos em mente dois problemas, que pretendemos aprofundar a partir desta pesquisa sobre o liberalismo brasileiro: 1) a demanda popular pela abolição da cor dos corpos, o surgimento do lusotropicalismo e do movimento negro organizado, e 2) comparar o incomparável: Brasil e Noruega. A investigação sobre o item (1) será realizada no doutoramento em Sociologia que estamos matriculados. Quanto ao item (2) desejamos realizar aquela investigação em um pós-doutoramento. Para já, podemos antecipar que quanto ao item (2) faremos um estudo crítico comparativo a confrontar as formações discursivas dos dois países sobre as suas autoimagens a justificar a ideia de atraso ou adiantamento cultural / institucional. Em síntese, os brasileiros, orientados pelo discurso tradicional do patrimonialismo, atribuem a corrupção e baixa vocação para o trabalho a causa do atraso do país. Os noruegueses, no antônimo dos brasileiros, atribuem a honestidade e ao trabalho duro a causa do sucesso do país. Mas nenhuma das duas formações discursivas explica razoavelmente quais são as medidas institucionais concretas de diminuição da corrupção, e preferem atribuir a alta ou baixa corrupção de um país a causação a partir do caráter (moral e cultura) de um povo. Existem dois ingredientes institucionais na Noruega que inexistem no Brasil, mas que nenhum dos dois países coloca para a discussão pública internacional como explicação do processo fracasso/sucesso da modernização.

1) Quebra do monopólio do acesso à educação formal, isto é, estrita universalização do acesso à educação formal do jardim de infância em tempo integral ao mestrado (doutoramento não é estudo, mas contrato de trabalho pelo período da pesquisa a realizar). Tudo subsidiado pelo Estado, sem vestibular ou pagamento de prestações. O efeito deste modelo de acessibilidade a médio-longo prazo tende a redistribuição de plurais pessoas por todas as instituições do Estado com uma base de formação comum, e orientadas por um interesse em comum: manter os níveis de bem-estar alcançados como herança para os filhos.

2) Concomitante à quebra do monopólio do acesso à educação formal, quebra do monopólio do acesso à informação das contas públicas e privadas em nível de universalidade, isto é, toda e qualquer pessoa – inclusive as autoridades do Estado como deputados, juízes e etc. – poderão ter as suas contas bancárias (capital, salário / renda e imposto) consultadas por

qualquer pessoa comum. Uma sociedade da transparência com população bem formada tende a cooperar com o Estado na diminuição da prática da corrupção. A alta ou baixa corrupção em um Estado não é um problema de ordem moral, mas de quebra do monopólio dos bens para formar cidadãos cômicos das suas posses. Cômicos e com práticas de vida social fundamentada no consumo coletivo do comum, e com liberdade para acionar o Estado a corrigir a conduta de um ator social de faturamento desviado ou ilegal.

A equação social é pragmática: o monopólio do acesso à educação formal (o discurso da meritocracia a determinar o acesso à educação para os melhores da sociedade) combinado ao monopólio da informação sobre as contas bancárias tende a uma sociedade do tipo brasileira. A quebra daqueles monopólios tende a uma sociedade do bem-estar social do tipo norueguesa, por exemplo. A partir daí – da manutenção ou quebra dos monopólios – o interesse do estudo comparativo centra-se nas *práticas concretas de diminuição da injustiça social*. Esta perspectiva de análise institucional rompe por completo com o estilo do Atlântico norte e sul de avaliação da corrupção como causa do insucesso brasileiro, e a honestidade como a causa do sucesso norueguês. O católico-sincrético brasileiro não é intrinsecamente corrupto, e o protestante norueguês não é intrinsecamente honesto. Ambos possuem um Estado moderno, porém um é vertical e colonial em relação à sua gente, o outro, horizontalizado e de bem-estar em relação à sua gente.

Referências

- Agamben, Giorgio. 2010. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: UFMG.
- . 2017. *Homo Sacer: O Uso dos Corpos*. São Paulo: Boitempo.
- Albert, Gert. 2016. “Holismo Metodológico Moderado: Uma Interpretação Weberiana do Modelo Macro-Micro-Macro”. *Política & Sociedade* 15 (34): 43–76. <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2016v15n34p43>.
- Alberto, Paulina. 2017. *Termos de Inclusão: Intelectuais Negros Brasileiros no Século XX*. Campinas: Unicamp.
- Alexandre, Valentim. 1993. *Os Sentidos do Império: Questão Nacional e Questão Colonial na Crise do Antigo Regime Português*. Porto: Afrontamento.
- . 2000. *Velho Brasil Novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Afrontamento.
- Alonso, Ângela. 2015. *Flores, Votos e Balas: o Movimento Abolicionista Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Alves, Benno Warken. 2016. “A Hipótese Pigmentocrática”. *Plural: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP* 23 (1): 96–101. <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs.2016.118388>.
- Amorim, Paulo Henrique. 2018. *O Banco Central é a Boca de Fumo dos Banqueiros*. <https://www.youtube.com/watch?v=k-Dsjo5DUu8>.
- . 2019. *Jessé: Esquerda Não Pode Esconder a Escravidão!* <https://www.youtube.com/watch?v=z1msmOSi3z0>.
- Andrews, George Reid. 1998. *Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru, SP: EDUSC.
- . 2014. *América Afro-Latina (1800-2000)*. São Carlos: EdUFSCAR.
- Archer, Margaret S. 2009. *Teoría Social Realista: El Enfoque Morfogenético*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Barbosa, Francisco de Assis, Américo Jacobina Lacombe, e Eduardo Silva. 1988. *Rui Barbosa e a Queima de Arquivos*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.
- Barbosa, Rui. 1986 [1890]. “Queima dos Papéis Relativos à Escravidão - s/n - 14/12/1890”. In *Obras Completas de Rui Barbosa (1890)*, organizado por Américo Jacobina Lacombe. Vol. 17. tomo 2. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.
- Baudelaire, Charles. 2006. “O Pintor da Vida Moderna”. In *A Invenção da Modernidade*. Lisboa: Relógio D’Água.
- Bethencourt, Francisco. 2015. *Racismos: Das Cruzadas ao Século XX*. Lisboa: Temas e Debates.

- Bicalho, Maria Fernanda, João Fragoso, e Maria de Fátima Gouveia, orgs. 2001. *O Antigo Regime nos Trópicos: A Dinâmica Imperial Portuguesa (século XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Blackwell, Maylei, e Nadine Naber. 2002. “Interseccionalidade em Uma Era de Globalização: as Implicações da Conferência Mundial Contra o Racismo para Práticas Feministas Transnacionais”. *Revista Estudos Feministas* 10 (1): 189–98. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100012>.
- Bosi, Alfredo. 1992. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 2012. “Ler Com a Alma: Entrevista com o Crítico Literário Alfredo Bosi”. *Rascunho* (144). <http://rascunho.com.br/ler-com-a-alma/>.
- . 2016. “A Escravidão Entre Dois Liberalismos”. In *Dialética da Colonização*, 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bourdieu, Pierre. 1996. *Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação*. 11ª edição. Campinas, SP: Papyrus.
- . 2009. *O Senso Prático*. 3ª edição. Petropolis (RJ): Vozes.
- . 2010. *A Distinção: Uma Crítica Social da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Edições 70.
- Caldeira, Arlindo Manuel. 2017. *Escravos em Portugal: Das Origens ao Século XIX*. Lisboa: Esfera dos Livros.
- Camargo, Edson. 2014. *Hangout de Olavo de Carvalho com a Família Bolsonaro*. <https://www.youtube.com/watch?v=ZMpoOJ-NAzg>.
- Campello, André Barreto. 2018. “A Constituição de 1824 e a Escravidão: Uma Constituição Nascida de um Trauma”. In *Manual Jurídico da Escravidão: Império do Brasil*. Jundiaí SP: Paco Editorial.
- Campos, Andreilino. 2010. *Do Quilombo à Favela: a Produção do “Espaço Criminalizado” no Rio de Janeiro*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Carvalho, José Murilo de. 2014. *A Construção da Ordem: A Elite Política Imperial. Teatro de Sombras: A Política Imperial*. 9ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- . 2016. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 22ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- , Rui Ramos, e Isabel Corrêa da Silva, orgs. 2018. *A Monarquia Constitucional dos Braganças em Portugal e no Brasil (1822-1910): Dois Países, Um Sistema*. Alfragide: Dom Quixote.
- Castelo, Cláudia. 2011. “O Modo Português de Estar no Mundo”: *O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*. Lisboa: Afrontamento.
- Castro, Edgardo, e Ingrid Müller Xavier. 2016. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Coleman, James S. 2012. *Fundamentos de Teoria Social*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

- Constituição. 1824. “Constituição Política do Império do Brasil (de 25 de março de 1824)”. Presidência da República: Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm.
- Costa, Daiane. 2018. “População Que se Declara Preta Cresce 22% em Cinco Anos no Brasil”. *O Globo*, 26 de abril de 2018. <https://oglobo.globo.com/economia/populacao-que-se-declara-preta-cresce-22-em-cinco-anos-no-brasil-22625501>.
- Costa, José Hipólito da. 2001 [1808-1822]. *Correio Braziliense, ou, Armazém Literário*. Vol. 2. Brasília, DF: Correio Braziliense: Imprensa Oficial do Estado. <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm-ext/1303>
- Crenshaw, Kimberlé. 2002. “Documento para Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial relativos ao Gênero”. *Revista Estudos Feministas* 10 (1): 171–88. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>.
- Damatta, Roberto. 1997. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para Uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Davidson, Arnold I. 2016. “Ética Como Ascese: Foucault, a História da Ética e o Pensamento Antigo”. In *Foucault*, organizado por Gary Gutting, 159–88. São Paulo: Ideias e Letras.
- DiMaggio, P. J. 2003. “Aspectos Culturais da Ação e da Organização Econômica”. In *A Nova Sociologia Económica*. Oeiras: Celta.
- Eisenstadt, S. N. 2007. *Múltiplas Modernidades*. Lisboa: Livros Horizonte.
- “Entrevista Fernando Novais”. 2011. In *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*, por Caio Prado Jr. São Paulo: Companhia das Letras.
- Esposito, Roberto. 2010. *Bios: Biopolítica e Filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- Faoro, Raymundo. 2012. *Os Donos do Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro*. 4ª ed. São Paulo: Globo Livros.
- Fernandes, Florestan. 2012. *A Revolução Burguesa No Brasil*. 5ª edição. São Paulo: Globo.
- Fischer, Brodwyn. 2008. *A Poverty of Rights: Citizenship and Inequality in Twentieth-Century Rio de Janeiro*. California: Stanford University Press.
- Foucault, Michel. 1999a. “Aula de 10 de março de 1976”. In *Em Defesa da Sociedade*, 257–84. São Paulo: Martins Fontes.
- . 1999b. “Aula de 17 de março de 1976”. In *Em Defesa da Sociedade*, 285–316. São Paulo: Martins Fontes.
- . 1999c. *Em Defesa da Sociedade: Curso do Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.
- . 2005. *Arqueologia das Ciências e Histórias dos Sistemas de Pensamento*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- . 2006a. “A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade”. In *Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Foucault, Michel. 2006b. *A Hermenêutica do Sujeito*. Organizado por Frédéric Gros. 2^o ed. São Paulo: Martins Fontes.
- . 2011. *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II. Curso no Collège De France (1983-1984)*. São Paulo: Martins Fontes.
- . 2014. “O Homem e os Seus Duplos”. In *As Palavras e as Coisas*, 403–47. Lisboa: Edições 70.
- Fragoso, João Luís Ribeiro, e Maria de Fátima Gouveia, orgs. 2017. *O Brasil Colonial (1720-1821)*. 2^a edição. Vol. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Franco, Maria Sylvia de Carvalho. 1997. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. 4^a edição. São Paulo: Unesp.
- Freyre, Gilberto. 2003. *Sobrados e Mucambos*. 2^a edição. São Paulo: Global.
- . 2016. *Casa-Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira Sob o Regime da Economia Patriarcal*. 9^a edição. São Paulo: Global.
- Giddens, Anthony. 2009. *Constituição da Sociedade*. 3^a edição. São Paulo: Martins Fontes.
- Gomes, Flávio dos Santos, e João José Reis. 1996. *Liberdade Por Um Fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gorender, Jacob. 2011. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Perseu Abramo.
- Granovetter, Mark. 2003. “Acção Económica e Estrutura Social: O Problema da Incrustação”. In *A Nova Sociologia Económica: Uma Antologia*, organizado por Rafael Marques e João Peixoto. Oeiras: Celta.
- Grinberg, Keila, e Ricardo Salles, orgs. 2014. *O Brasil Imperial (1808-1831)*. 3^a ed. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Hadot, Pierre. 2016. “De Sócrates a Foucault: Uma Longa Tradição”. In *A Filosofia como Maneira de Viver*. São Paulo: É Realizações.
- Han, Béatrice. 2016. “Analítica da Finitude e História da Subjetividade”. In *Foucault*, organizado por Gary Gutting. São Paulo: Ideias e Letras.
- Hanssen, Beatrice. 2008. “A Teoria Crítica e o Pós-Estruturalismo: Habermas e Foucault”. In *Teoria Crítica*, organizado por Fred Rush, 329–63. São Paulo: Ideias e Letras.
- Hardt, Michael, e Antonio Negri. 2005. *Multidão: Guerra e Democracia na Era do Império*. Rio de Janeiro: Record.
- . 2016. *Bem-Estar Comum*. Rio de Janeiro: Record.
- Henriques, Joana Gorjão. 2018. *Racismo no País dos Brancos Costumes*. Lisboa: Tinta da China.
- Hespanha, António Manuel. 2004. *Guiando a Mão Invisível: Direitos, Estado e Lei no Liberalismo Monárquico Português*. Coimbra: Almedina.
- . 2005. “Porque É que Foi ‘Portuguesa’ a Expansão Portuguesa? ou O Revisionismo nos trópicos”. In *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: Poderes e Sociedades*, 23. Lisboa: CHAM-UNL e IICT. http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/antonio_manuel_hespanha.pdf.

- Hespanha, António Manuel. 2012. “Depois do Leviathan”. In *Caleidoscópio do Antigo Regime*, 7–36. São Paulo: Alameda.
- . 2019. *Filhos da Terra: Identidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Tinta da China.
- Holanda, Sérgio Buarque de. 2014. *O Brasil Monárquico: Do Império à República*. 11^a ed. Vol. 7. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- . 2014a. *Raízes do Brasil*. 27^a edição. São Paulo: Companhia das Letras.
- Holston, James. 2013. *Cidadania Insurgente: Disjunções da Cidadania e da Modernidade no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ingram, David. 2016. “Foucault e Habermas”. In *Foucault*, organizado por Gary Gutting, 291–340. São Paulo: Ideias e Letras.
- Jesus, Camila Moreira de. 2017. “A Persistência do Privilégio da Brancura: Notas Sobre os Desafios na Construção da Luta Antirracista”. In *Branquitude: Estudos Sobre a Identidade Branca no Brasil*, organizado por Lourenço Cardoso e Tânia M. P. Tânia M. P. Muller. Curitiba: Appris.
- Laborne, Ana Amélia de Paula. 2017. “Branquitude, Colonialismo e Poder: a Produção do Conhecimento Acadêmico no Contexto Brasileiro”. In *Branquitude: Estudos Sobre a Identidade Branca no Brasil*, organizado por Lourenço Cardoso e Tânia M. P. Muller. Curitiba: Appris.
- Machado, Maria Helen P. T., e Celso Thomas Castilho, orgs. 2015. *Tornando-se livre. Agentes Históricos e Lutas Sociais no Processo de Abolição*. São Paulo: Editora da USP.
- MacIntyre, Alasdair. 2001. *Depois da Virtude: Um Estudo em Teoria Moral*. Bauru, SP: EDUSC.
- Maestri, Mário. 2005. “O Escravidão Colonial: A Revolução Copernicana de Jacob Gorender. A Gênese, o Reconhecimento, a Deslegitimação”. *Cadernos IHU*, 3 (13): 4–42.
- Malerba, Jurandir. 2006. *A Independência Brasileira: Novas Dimensões*. Rio de Janeiro: FGV.
- Manent, Pierre. 2015. *História Intelectual do Liberalismo*. Lisboa: Edições 70.
- “Marilena Chauí: Classe Média é Violenta, Fascista e Ignorante”. 2013, 17 de maio. <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/05/marilena-chau-i-comenta-classe-media.html>.
- Marini, Ruy Mauro. 2000. *Dialética da Dependência*. Petropolis (RJ): Vozes.
- Marques, João Pedro. 2017. *Escravidão: Perguntas e Respostas*. Lisboa: Guerra e Paz.
- Martinho, Francisco Carlos Palomares, e António Costa Pinto, orgs. 2008. *O Corporativismo em Português: Estado, Política e Sociedade no Salazarismo e no Vargasismo*. Lisboa: ICS.

- Mattos, Hebe. 2013. *Das Cores do Silêncio: os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista*. 3ª edição. Campinas: Unicamp.
- Mbembe, Achille. 2017. *Crítica da Razão Negra*. 2ª edição. Lisboa: Antígona.
- Medeiros, Rui. 2011. *Constitucionalismo de Matriz Lusófona: Realidade e Projecto*. Lisboa: Verbo.
- Miranda, Jorge Hilton de Assis. 2017. “Branquitude Invisível: Pessoas Brancas e a Não Percepção dos Privilégios: Verdade ou Hipocrisia?” In *Branquitude: Estudos Sobre a Identidade Branca no Brasil*, organizado por Lourenço Cardoso e Tânia M. P. Muller. Curitiba: Appris.
- Morel, Marco. 2018. *A Revolução do Haiti e o Brasil Escravista: O Que Não Deve Ser Dito*. São Paulo: Paco Editorial.
- Munanga, Kabengele. 2017. “Prefácio”. In *Branquitude: Estudos Sobre a Identidade Branca no Brasil*, organizado por Lourenço Cardoso e Tânia M. P. Muller. Curitiba: Appris.
- Neto, Leon Farhi. 2010. *Biopolíticas: As Formulações de Foucault*. Florianópolis: Cidade Futura.
- North, Douglass C. 2018. *Instituições, Mudança Institucional e Desempenho Econômico*. Traduzido por Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas.
- Novais, Fernando. 2009. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec.
- O’Donnel, Julia. 2013. *A Invenção de Copacabana: Culturas Urbanas e Estilos de Vida no Rio de Janeiro (1890-1940)*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Paim, Antônio. 2018. *História do Liberalismo Brasileiro*. 2ª edição. São Paulo: LVM.
- Paula Jr., Josias de, e Carlos Eduardo Sell. 2016. “Apresentação: A Teoria Sociológica e o Debate Micro-Macro Hoje”. *Política & Sociedade* 15 (34): 7–17. <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2016v15n34p7>.
- Pimenta, João Paulo G. 2009. “A Independência do Brasil Como Uma Revolução: História e Atualidade de Um Tema Clássico”. *História da Historiografia. Ouro Preto*, nº 3: 53–82.
- Polanyi, Karl. 2012. *A Grande Transformação: As Origens Políticas e Econômicas do Nosso Tempo*. Lisboa: Edições 70.
- Prado Jr., Caio. 2011. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rathbone, John Paul. 2019. “The Mask of Bolsonaro’s Guru, Olavo de Carvalho, Slips”. *Financial Times*, 22 de março de 2019. <https://www.ft.com/content/bf1296f6-4bd8-11e9-8b7f-d49067e0f50d>.
- Reis, João José. 2003. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rose, Nikolas. 2011. *Inventando Nossos Selves: Psicologia, Poder e Subjetividade*. Petrópolis RJ: Vozes.

- Rose, Nikolas. 2013. *A Política da Própria Vida: Biomedicina, Poder e Subjetividade no Século XXI*. São Paulo: Paulus.
- Salles, Wesley Dartagnan. 2017. “A Quebra do Paradigma ‘Sentido da Colonização’: Notas Sobre o Debate Historiográfico do Brasil Colonial, Antigo Sistema Colonial e Antigo Regime nos Trópicos”. *Almanack*, 15: 245–93. <https://doi.org/10.1590/2236-463320171507>.
- Santos, Theotônio dos. 2015. *Teoria da Dependência: Balanço e Perspectivas*. Florianópolis: Insular.
- Schluchter, Wolfgang. 1999a. “A Origem do Modo de Vida Burguês”. In *O Malandro e o Protestante*, organizado por Jessé Souza, Edição 1^a. Brasília, DF: Unb.
- . 1999b. “As Origens do Racionalismo Ocidental”. In *O Malandro e o Protestante*, organizado por Jessé Souza, Edição 1^a. Brasília, DF: Unb.
- . 2008. *Acción, Orden y Cultura: Estudios Para un Programa de Investigación en Conxexión con Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- . 2012. *Paradoxos da Modernidade: Cultura e Conduta na Teoria de Max Weber*. São Paulo: Unesp.
- . 2014. *O Desencantamento do Mundo: Seis Estudos Sobre Max Weber*. Traduzido por Carlos Eduardo Sell. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- . 2016. “Dualidade Entre Ação e Estrutura: Esboços de um Programa de Pesquisa Weberiano”. *Política & Sociedade* 15 (34): 18–42. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2016v15n34p18>
- Schwartzman, Simon. 2015. *Bases do Autoritarismo Brasileiro*. 5^a edição. Campinas: Unicamp.
- Searle, John R. 2007. *Liberdade e Neurobiologia*. São Paulo: Unesp.
- Sell, Carlos Eduardo. 2007. “Leituras de Weber e do Brasil: da Política à Religião, do Atraso à Modernidade”. *Ciências Sociais Unisinos* 43 (3): 241–48. http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/5673.
- . 2013. *Max Weber e a Racionalização da Vida*. Petropolis (RJ): Vozes.
- . “Weber no Século XXI: Desafios e Dilemas de um Paradigma Weberiano”. *Dados* 57 (1). <https://doi.org/10.1590/S0011-52582014000100002>.
- . 2016a. “As Duas Teorias Do Patrimonialismo Em Max Weber: Do Modelo Doméstico ao Modelo Institucional”. In *X Congresso da ABCP - Associação Brasileira de Ciência Política*. Belo Horizonte. <https://cienciapolitica.org.br/system/files/documentos/eventos/2017/04/duas-teorias-patrimonialismo-max-weber-1070.pdf>.
- . 2016b. “Max Weber e o Átomo da Sociologia: Um Individualismo Metodológico Moderado?”. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, 16 (2): 323–47. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.2.22167>.
- Sen, Amartya. 2012. *A Ideia de Justiça*. Coimbra: Almedina.

- Sen, Amartya. 2018. *Escolha Coletiva e Bem-Estar Social*. Coimbra: Almedina.
- Silva, Alberto da Costa e, org. 2011. *Crise Colonial e Independência (1808-1830)*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Silva, Cristina Nogueira da. 2009. *Constitucionalismo e Império: A Cidadania no Ultramar Português*. Coimbra: Almedina.
- Silva, Cristina Nogueira da. 2017. *A Construção Jurídica dos Territórios Ultramarinos Portugueses no Século XIX*. Lisboa: ICS.
- , Ângela Barreto Xavier, e Pedro Cardim, orgs. 2015. *António Manuel Hespanha: Entre a História e o Direito*. Coimbra: Almedina.
- Souza, Celina. 2006. “Políticas Públicas: Uma Revisão da Literatura”. *Sociologias*, 16 (dezembro): 20–45. <https://doi.org/10.1590/S1517-45222006000200003>.
- Souza, Jessé. [s.d.]. “Fernando Henrique Cardoso e a Modernização da República Velha”. Acessado 4 de maio de 2018. <https://www.cartacapital.com.br/politica/fernando-henrique-cardoso-e-a-modernizacao-da-republica-velha>.
- 1999. “A Ética Protestante e a Ideologia do Atraso Brasileiro”. In *O Malandro e o Protestante*, organizado por Jessé Souza, Edição 1^a. Brasília, DF: Unb.
- 2000. *A Modernização Seletiva: Uma Reinterpretação do Dilema Brasileiro*. Brasília, DF.
- 2012. *A Construção Social da Subcidadania. Para Uma Sociologia Política da Modernidade Periférica*. 2^a edição. Belo Horizonte: UFMG.
- 2015. *A Tolice da Inteligência Brasileira: Ou Como o País se Deixa Manipular pela Elite*. São Paulo: Leya.
- Taylor, Charles. 2000. “Bens Irredutivelmente Sociais”. In *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- 2013. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. 4^a edição. São Paulo: Loyola.
- Telles, Edward. 2003. *Racismo à Brasileira*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Fundação Ford.
- Vianna, Luiz Werneck. 1999. “Weber e a Interpretação do Brasil”. In *O Malandro e o Protestante*, organizado por Jessé Souza, Edição 1^a. Brasília, DF: Unb.
- Villalta, Luiz Carlos. 2016. *O Brasil e a Crise do Antigo Regime Português (1788-1822)*. Rio de Janeiro: FGV.
- Weber, Max. 2004. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- 2014. “O Socialismo”. In *Escritos Políticos*. São Paulo: Martins Fontes.